SIMBOLURI ALE ȘTIINȚEI SACRE

RENÉ GUÉNON

HUMANITAS

RENÉ GUÉNON s-a născut la Blois, în 1886; în perioada 1909–1912 ia contact cu doctrinele orientale, a căror coerență și unitate de principii cu creștinismul va încerca să le pună în evidență pentru a putea trezi în Occident forțele capabile să se opună decăderii acestuia. În 1928, afectat de moartea soției sale, dar și de neînțelegerea cu care fusese primit de către diferite medii franceze efortul său de a resuscita spiritul tradițional, Guénon părăsește Franța și se stabilește, în 1930, la Cairo, unde se va căsători cu o tânără musulmană. În toată această perioadă va continua să scrie în limba franceză și să publice în Franța; se săvârșește din viață în 1951. A întreținut o vastă corespondență cu trei gânditori români: Vasile Lovinescu, Marc-Mihail Avramescu și Mihai Vâlsan.

LUCRĂRI: Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues (1921), *Orient et Occident* (1924), *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (1925), *L'Ésotérisme de Dante* (1925), *Le Roi du monde* (1927), *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (1929), *La Crise du monde moderne* (1931; *Criza lumii moderne*, trad. de Anca Manolescu, Humanitas, 1993, 2008), *Le Symbolisme de la Croix* (1931), *Les États multiples de l'Être* (1932), *La métaphysique orientale* (1939), *Le Règne de la Quantité et les Signes du Temps* (1945; *Domnia cantității și semnele vremurilor*, trad. de Florin Mihăescu și Dan Stanca, Humanitas, 1995, 2008), *La Grande Triade* (1946), *Aperçus sur l'Initiation* (1946), *Les Principes du Calcul infinitésimal* (1946). Postum au mai apărut: *Initiation et réalisation spirituelle* (1952), *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien* (1954), *Symboles fondamentaux de la science sacrée* (1962), *Formes traditionnelles et cycles cosmiques* (1970), *Études sur l'hindouisme* (1970), *Études sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage* (1970), *Points de vue sur l'ésotérisme islamique et taoïste* (1973).

RENÉ GUÉNON

SIMBOLURI ALE ȘTIINȚEI SACRE

Traducere din franceză de
MARCEL TOLCEA
și SORINA ȘERBĂNESCU

Control științific al traducerii de
ANCA MANOLESCU

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
ANGELA ROTARU

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
GUÉNON, RENÉ
Simboluri ale ştiinţei sacre / René Guénon; trad.: Marcel Tolcea, Sorina Şerbănescu. – Ed. a 2-a. – Bucureşti: Humanitas, 2008
ISBN 978-973-50-1317-2

I. Tolcea, Marcel (trad.)
II. Şerbănescu, Sorina (trad.)

291.37

RENÉ GUÉNON
SYMBOLES DE LA SCIENCE SACRÉE
© Éditions Gallimard, 1977

© HUMANITAS, 1997, 2008, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel./fax 021/311 23 30
C.P.C.E. – CP 14, Bucureşti
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

Notă

Memoriei Părintelui Mihail Avramescu

Cartea pe care o prezentăm în această formă publicului românesc a apărut în 1962 la editura Gallimard sub titlul *Symboles fondamentaux de la Science Sacrée*. Sub numele autorului, în ediția princeps și în cele ce o vor relua până în 1982, se găsește o precizare extrem de importantă: culegere postumă stabilită și prezentată de Michel Vâlsan. Michel Vâlsan (1907–1974), compatriotul nostru Mihai Vâlsan, a devenit discipol al lui René Guénon încă din anii '30, când, prin intermediul lui Mihail Avramescu, a luat cunoștință de opera lui René Guénon. În 1936, aflat la Paris, a primit inițierea în sufism (aspectul ezoteric al islamului) de la Frithjof Schuon, autor masiv inspirat de doctrina guenoniană în a cărui organizație de realizare spirituală de tip islamic (*tariqa*) a intrat alături de Vasile Lovinescu.

Spre deosebire de ediția după care s-a făcut traducerea, cea din 1962 se deschide cu o prefață a antologatorului în care sunt detaliate pozițiile lui Guénon față de publicațiile la care a colaborat și reacțiile mediilor spirituale franceze, în mod special cele ale cercurilor catolice. De asemenea, la finele culegerii găsim trei anexe: prima cuprinde lista cronologică a articolelor lui René Guénon apărute în *Regnabit*, cu indicarea refolosirii lor editoriale, a doua se referă, din aceeași perspectivă, la articolele din *Le Voile d'Isis*, iar cea de-a treia este o notă complementară la capitolul XXXI. Au dispărut și notele suplimentare ale lui Mihai Vâlsan cu privire la identificarea temelor dezbătute în întreaga operă guénoniană.

Cum orice traducere este un act de „trădare" mai mult sau mai puțin în „complicitate", am dori să mulțumim celor care ne-au ajutat

pe tot parcursul ei. Astfel, transliterarea termenilor sanscriți a fost efectuată de dl Constantin Făgețeanu, cea a termenilor arabi de dna Rodica Buburuzan, cea a termenilor ebraici de dl Idel Segall, cea a termenilor chinezi de dl Dinu Luca; controlul termenilor grecești a fost făcut de dna Mariana Băluță-Skultéty. Nu în ultimul rând, i se cuvin mulțumiri dnei Mona Antohi, a cărei contribuție, datorită judicioaselor soluții oferite, a depășit cu mult cadrul unei rutiniere munci redacționale. Tuturor, gratitudinea noastră.

TRADUCĂTORII

Abrevieri folosite pentru anumite publicații:

Reg. = *Regnabit*
V.I. = *Le Voile d'Isis*
É.T. = *Études traditionnelles*
C.d.S. = *Cahiers du Sud*

SIMBOLISMUL TRADIȚIONAL ȘI CÂTEVA DIN APLICAȚIILE SALE GENERALE

I

REFORMA MENTALITĂȚII MODERNE[1]

Civilizația modernă apare în istorie ca o adevărată anomalie: dintre toate civilizațiile cunoscute nouă, ea este singura care s-a dezvoltat într-un sens pur material și singura care nu se sprijină pe nici un principiu de ordin superior. Această dezvoltare materială, care durează de mai multe secole și care a luat un ritm din ce în ce mai accelerat, a fost însoțită de o regresie intelectuală imposibil de compensat. Este vorba aici, desigur, despre veritabila și pura intelectualitate, care ar putea fi numită la fel de bine spiritualitate, însă refuzăm să dăm acest nume activității spre care se îndreaptă străduințele modernilor: cultivarea științelor experimentale în vederea aplicațiilor practice pe care acestea le presupun. Un singur exemplu ar fi suficient pentru a realiza întinderea acestei regresii: *Summa theologica* a Sfântului Toma d'Aquino era, la vremea sa, un manual pentru uzul studenților; unde s-ar mai putea găsi astăzi niște studenți capabili să-l aprofundeze și să-l asimileze?

Decăderea nu s-a produs dintr-odată; i-am putea urmări etapele de-a lungul întregii filozofii moderne. Pierderea sau uitarea intelectualității veritabile a făcut posibile aceste două erori

[1] Publicat în *Reg.*, iunie 1926.

care, opuse doar în aparență, sunt, de fapt, corelative și complementare: raționalismul și sentimentalismul. Din momentul în care orice cunoaștere pur intelectuală a fost negată sau ignorată, cum s-a procedat pornind de la Descartes, trebuia să se ajungă, logic, pe de o parte, la pozitivism, la agnosticism și la toate aberațiile „scientiste" și, pe de altă parte, la toate teoriile contemporane care, nemaimulțumindu-se cu ceea ce poate oferi rațiunea, caută altceva, dar numai în domeniul sentimentului și al instinctului, adică sub nivelul rațiunii, nu deasupra ei, ajungând, cu William James, de pildă, să vadă în subconștient mijlocul prin care omul poate intra în comunicare cu Divinul. Noțiunea de adevăr, după ce a fost redusă la simpla reprezentare a realității sensibile, este în final identificată de pragmatism cu utilitatea, ceea ce echivalează cu suprimarea ei pur și simplu: într-adevăr, ce mai contează adevărul într-o lume ale cărei aspirații sunt exclusiv de ordin material și sentimental?

Nu este posibil să dezvoltăm aici toate consecințele unei asemenea stări de lucruri; ne vom limita la semnalarea câtorva referitoare îndeosebi la punctul de vedere religios. Și, mai întâi, este de notat că disprețul și repulsia pe care celelalte popoare, orientale mai ales, le au față de occidentali se datorează, în mare parte, faptului că aceștia li se par în general lipsiți de tradiție, de religie, ceea ce, în ochii orientalilor, este o adevărată monstruozitate. Un oriental nu poate admite vreo formă de organizare socială care să nu se bazeze pe principii tradiționale; pentru un musulman, de exemplu, întreaga legislație este o simplă anexă a religiei. Aceeași situație a existat, altădată, și în Occident; să ne gândim la ceea ce a însemnat creștinismul în Evul Mediu; numai că, astăzi, raporturile sunt inversate. Acum, religia este considerată ca un simplu fapt social; în loc ca ordinea socială să fie integral legată de religie,

aceasta este dimpotrivă privită, atunci când i se acordă vreun loc, drept un element constitutiv oarecare al ordinii sociale; și, vai, câți catolici nu acceptă acest mod de a vedea religia, fără cea mai mică dificultate! Este timpul să acționăm împotriva tendinței cu pricina și, în această privință, afirmarea împărăției sociale a lui Cristos este deosebit de oportună; dar, pentru a o transforma în realitate, este necesară transformarea întregii mentalități actuale.

Să nu ne amăgim însă, cei ce se cred cu sinceritate religioși nu au, în cea mai mare parte, decât o idee vagă despre religie; aceasta nu mai are o influență efectivă nici asupra gândirii, nici asupra modului lor de a acționa; e ca și cum ar fi separată de restul existenței lor. Practic, credincioși și necredincioși se comportă aproape la fel; pentru mulți catolici, afirmarea supranaturalului nu are decât o valoare teoretică, și ar fi foarte încurcați dacă ar fi puși în situația să constate un miracol. E vorba aici despre ceea ce s-ar putea numi un materialism practic, un materialism al faptei; și nu este el oare chiar mai periculos decât materialismul mărturisit, tocmai pentru că cei atinși de el nu sunt conștienți de acest fapt?

Pe de altă parte, pentru cei mai mulți, religia ține numai de sentiment, fără nici o dimensiune intelectuală; în acest caz, ea se confundă cu o vagă religiozitate, reducându-se la morală; este diminuat la maximum rolul doctrinei care constituie totuși esențialul și față de care tot restul nu ar trebui să existe decât ca o consecință. Din acest punct de vedere, protestantismul, care devine până la urmă un „moralism" pur și simplu, este foarte reprezentativ pentru tendințele spiritului modern; dar am greși profund dacă am crede că însuși catolicismul nu e afectat de aceleași tendințe, desigur nu în principiul său, ci în modul în care este prezentat de obicei: sub pretextul de a-l face mai acceptabil mentalității actuale, se

fac concesiile cele mai supărătoare și se încurajează ceea ce ar trebui, din contră, combătut energic. Să nu insistăm asupra orbirii acelora care, sub pretextul „toleranței", se fac complicii inconștienți ai unor veritabile mistificări ale religiei, ale căror intenții sunt departe de a le bănui. Să semnalăm doar, în treacăt, modul deplorabil în care se abuzează prea adesea de însuși cuvântul „religie"; nu se folosesc, oare, cu orice prilej, expresii ca „religia patriei", „religia științei", „religia datoriei"? Nu sunt niște simple neglijențe de limbaj, ci simptome ale confuziei ce domnește peste tot în lumea modernă, căci, la urma urmei, limbajul reprezintă fidel starea de spirit; iar asemenea expresii sunt incompatibile cu adevăratul sens religios.

Dar să ajungem la ceea ce este esențial: vrem să vorbim despre slăbirea învățământului doctrinar, înlocuit aproape în întregime de vagi considerații morale și sentimentale ce poate că plac mai mult unora, dar care, în același timp, nu pot decât respinge și îndepărta pe cei ce au aspirații de ordin intelectual, persoane care, în pofida a tot și a toate, există încă în epoca noastră. Dovadă e numărul mai mare decât s-ar putea bănui al celor ce deplâng acest cusur de doctrină; și vedem un semn favorabil în faptul că, în ciuda aparențelor, astăzi, lumea pare să-și dea seama de acest lucru mai mult decât cu câțiva ani în urmă. Desigur că este o greșeală să pretinzi, așa cum am auzit adesea, că nimeni nu ar înțelege o expunere de doctrină pură; mai întâi, de ce să vrem mereu să ne menținem la nivelul cel mai scăzut, sub pretextul că acolo e cel al majorității, ca și cum ar trebui să ținem cont mai degrabă de cantitate decât de calitate? Nu este aceasta o consecință a spiritului democratic care e unul dintre aspectele caracteristice ale mentalității moderne? Și, pe de altă parte, credem oare că atâția oameni ar fi realmente incapabili să înțeleagă, dacă i-am fi obișnuit cu o învățătură doctrinară?

Nu ar trebui mai bine să considerăm că, și în cazul unei înțelegeri parțiale, beneficiul ar fi mai mare decât am bănui?

Dar obstacolul cel mai grav este, fără îndoială, acest soi de neîncredere ce se manifestă în prea multe dintre mediile catolice, ecleziastice chiar, cu privire la intelectualitate în general; spunem cel mai grav, pentru că există semne de neînțelegere chiar și printre cei cărora le incumbă sarcina predării. Ei au fost atinși de spiritul modern până într-atât, încât nu știu, mai mult decât filozofii la care ne refeream anterior, ce înseamnă adevărata intelectualitate, confundând adesea intelectualismul cu raționalismul, făcând astfel, involuntar, jocul adversarilor. Ne gândim însă că ceea ce contează, înainte de toate, este reinstaurarea acestei intelectualități veritabile și, odată cu ea, a sensului doctrinei și al tradiției; a sosit vremea să arătăm că religia este altceva decât devoțiunea sentimentală, altceva decât preceptele morale sau consolările spre folosul spiritelor slăbite de suferință, că în ea se poate găsi „hrana tare" despre care vorbește Sfântul Pavel în Epistola către Evrei.

Știm bine că acest lucru are neajunsul că încalcă anumite obiceiuri dobândite de care ne eliberăm cu greu; și totuși, nu este vorba aici de a inova, ci, dimpotrivă, de a reveni la tradiția de care ne-am îndepărtat, de a regăsi ceea ce am lăsat să se piardă. Și oare nu ar fi mai potrivită această cale decât aceea de a face spiritului modern concesiile cele mai nejustificate, cum sunt cele ce se găsesc în atâtea tratate de apologetică, unde întregul efort este concentrat asupra concilierii dogmei cu tot ce e mai ipotetic și mai puțin fondat în știința actuală, cu riscul de a pune totul sub semnul întrebării ori de câte ori aceste teorii așa-zis științifice sunt înlocuite cu altele? Totuși, ar fi lesne de arătat că religia și știința nu pot intra cu adevărat în conflict pentru simplul motiv că ele nu se raportează la același domeniu. Oare cum să nu vedem primejdia

ce apare atunci când se caută, pentru doctrina referitoare la adevărurile imuabile și eterne, un punct de sprijin în ceea ce este mai schimbător și nesigur? Și ce să credem despre anumiți teologi catolici afectați până într-atât de spiritul „scientist" încât se cred obligați să țină seama, într-o măsură mai mică sau mai mare, de rezultatele exegezei moderne și de „critica textelor", când ar fi atât de ușor, cu condiția de-a avea o bază doctrinară cât de cât sigură, de demonstrat zădărnicia acestora? Cum de nu ne dăm seama că pretinsa „știință a religiilor", așa cum este ea predată în mediile universitare, nu a fost în realitate nimic altceva decât o mașină de război îndreptată împotriva religiei și, în general, împotriva a tot ce subzistă încă din spiritul tradițional pe care cei ce dirijează lumea modernă vor, desigur, să-l distrugă într-un sens ce nu poate conduce decât spre catastrofă?

Ar mai fi multe de spus despre toate acestea, dar nu am intenționat decât să semnalăm câteva dintre punctele ce ar necesita o reformă urgentă; și, pentru a încheia cu o întrebare care ne interesează aici în mod special, de ce există atâta ostilitate, mai mult sau mai puțin mărturisită, față de simbolism? Cu siguranță pentru că în simbolism se află un mod de expresie devenit în întregime străin mentalității moderne și pentru că omul este, în mod natural, înclinat să se teamă de ceea ce nu înțelege. Simbolismul este mijlocul cel mai bine adaptat transmiterii adevărurilor de ordin superior, religioase și metafizice, adică a tot ce respinge sau neglijează spiritul modern; simbolismul este exact contrariul raționalismului, și toți adversarii lui se comportă, unii chiar fără să o știe, ca adevărați raționaliști. În ceea ce ne privește, credem că, dacă simbolismul este neînțeles astăzi, faptul constituie un motiv în plus pentru a insista în expunerea mai amplă a semnificației reale a simbolurilor tradiționale, restituindu-le

întreaga lor forță intelectuală, în loc să facem din ele pur și simplu tema câtorva exortații sentimentale pentru care, de altfel, folosirea simbolismului este complet inutilă.

Această reformă a mentalității moderne, cu tot ceea ce implică ea – restaurarea adevăratei intelectualități și a tradiției doctrinare, inseparabile pentru noi –, constituie, cu siguranță, o misiune considerabilă; dar ar fi acesta un motiv pentru a nu o întreprinde? Dimpotrivă, ni se pare că o asemenea misiune reprezintă unul dintre cele mai înalte și importante scopuri ce pot fi propuse activității unei societăți cum este „Rayonnement intellectuel du Sacré-Cœur", și aceasta cu atât mai mult cu cât toate eforturile în acest sens vor fi în mod necesar îndreptate spre Inima Verbului întrupat, Soare spiritual și Centru al Lumii, „în care sunt ascunse toate comorile înțelepciunii și ale științei", nu ale acestei științe deșarte, profane, singura cunoscută de majoritatea contemporanilor noștri, ci ale adevăratei științe sacre ce deschide, celor care o studiază cum se cuvine, orizonturi nebănuite și cu adevărat de necuprins.

II
VERBUL ŞI SIMBOLUL[1]

Am avut deja ocazia să vorbim despre importanţa formelor simbolice în transmiterea învăţăturilor doctrinare de ordin tradiţional. Revenim la acest subiect pentru a aduce câteva precizări complementare şi pentru a arăta mai explicit diferitele puncte de vedere din care poate fi abordat.

Mai întâi, simbolismul ne apare în mod special adaptat exigenţelor naturii umane, care nu este o natură pur intelectuală, ci are nevoie de o bază sensibilă pentru a se înălţa spre sferele superioare. Compusul uman trebuie luat aşa cum este, unu şi multiplu în acelaşi timp în complexitatea sa reală; este ceea ce avem tendinţa să uităm de când Descartes a pretins că între suflet şi corp se poate stabili o separare radicală şi absolută. Pentru o inteligenţă pură, cu siguranţă că nu este necesară nici o formă exterioară, nici o expresie, pentru a înţelege adevărul, nici chiar pentru a comunica altor inteligenţe pure ceea ce a înţeles, în măsura în care acest lucru este comunicabil; dar nu aşa se petrec lucrurile cu omul. În fond, orice expresie, orice formulare, oricare ar fi ea, este un simbol al gândirii pe care o traduce în exterior; în acest sens, limbajul însuşi nu e altceva decât un simbolism. Nu trebuie deci să existe

[1] Publicat în *Reg.*, ianuarie 1926.

opoziție între utilizarea cuvintelor și cea a simbolurilor figurative; aceste două modalități de expresie ar fi mai degrabă complementare (de altfel, ele se pot combina, de vreme ce la origine scrierea este ideografică, ea conservând încă, în China de exemplu, acest caracter). În general, forma limbajului este analitică, „discursivă", ca și rațiunea umană al cărei instrument specific este și al cărei mers îl urmează sau îl reproduce cât mai fidel; simbolismul propriu-zis este, dimpotrivă, esențialmente sintetic și, prin aceasta, „intuitiv" într-un anume fel, ceea ce îl face mai apt decât limbajul în a sluji ca punct de sprijin „intuiției intelectuale" care se situează deasupra rațiunii și care nu trebuie confundată nicidecum cu acea intuiție inferioară la care apelează diverși filozofi contemporani. În consecință, dacă nu ne mulțumim doar să constatăm o diferență și dacă vrem să vorbim despre superioritate, aceasta ar fi, orice ar pretinde unii, de partea simbolismului sintetic, ce deschide posibilități de concepție cu adevărat nelimitate, în timp ce limbajul, cu semnificații mai definite și mai încremenite, pune mereu în fața înțelegerii granițe mai mult sau mai puțin înguste.

Să nu ne grăbim deci să spunem că forma simbolică nu este bună decât pentru vulg; contrariul ar fi mai aproape de adevăr; sau, mai exact, aceasta este bună în mod egal pentru toți, pentru că îl ajută pe fiecare să înțeleagă, mai mult sau mai puțin complet, mai mult sau mai puțin profund, adevărul pe care îl reprezintă, conform propriilor posibilități intelectuale. Astfel, adevărurile cele mai înalte, imposibil de comunicat ori transmis prin orice alt mijloc, devin comunicabile sau transmisibile până la un anumit punct atunci când sunt, dacă se poate spune așa, încorporate în simboluri care, fără îndoială, le vor disimula pentru mulți, dar care le vor manifesta în toată strălucirea ochilor celor ce știu să vadă.

Să însemne aceasta că simbolismul este o necesitate? Aici, trebuie făcută o distincție: în sine și în absolut, nici o formă exterioară nu este necesară; toate sunt la fel de contingente și de accidentale în raport cu ceea ce exprimă sau reprezintă. Astfel, conform învățăturii hindușilor, orice figură, de exemplu o statuie simbolizând cutare sau cutare aspect al Divinității, nu trebuie considerată decât ca un „suport", un punct de sprijin pentru meditație; ea este deci un simplu „adjuvant" și nimic mai mult. Un text vedic ne oferă, în această privință, o comparație ce lămurește perfect rolul simbolurilor și al formelor exterioare în general: aceste forme sunt asemenea calului care îi îngăduie omului să călătorească mai rapid și cu mai puțină osteneală decât dacă ar face-o pe jos. Fără îndoială că, dacă acest om nu ar avea un cal la dispoziție, el tot și-ar putea atinge ținta, dar cu cât efort în plus! Dacă se poate folosi de cal, ar fi o mare greșeală să nu o facă, refuzând sub pretextul că este mai demn de el să nu recurgă la nici un ajutor; oare nu tocmai astfel procedează detractorii simbolismului? Și chiar dacă această călătorie este lungă și grea, deși o imposibilitate absolută de a o face pe jos nu există niciodată, se poate totuși ivi o adevărată imposibilitate practică de a ajunge la capăt. La fel se întâmplă cu riturile și cu simbolurile: nu sunt necesare dintr-o necesitate absolută, dar prezintă, într-un anume fel, o necesitate utilitară, date fiind condițiile naturii umane.

Dar nu e suficient să privim simbolismul numai prin latura lui umană, așa cum am făcut-o până aici; pentru a-i pătrunde întreaga semnificație, trebuie să-l considerăm și sub aspectul său divin, dacă ne este permis să ne exprimăm astfel. Dacă observăm că simbolismul își are fundamentul în natura însăși a ființelor și a lucrurilor, că se află în perfectă conformitate cu legile acestei naturi, și dacă ne gândim că legile naturale nu

sunt în fapt decât o expresie, ca un fel de exteriorizare a Voinței divine, acest fapt nu ne permite oare să afirmăm că simbolismul este de origine „nonumană", cum spun hinduşii, sau, în alți termeni, că principiul său își are obârșia în ceva mai înalt și dincolo de umanitate?

Iată de ce, nu fără motiv, am putut invoca referitor la simbolism primele cuvinte ale Evangheliei după Ioan: „La început era Cuvântul." Verbul, *Logosul*, este, în același timp, Gândire și Cuvânt: în sine, El este Intelectul divin care e „locul posibilelor"; în raport cu noi, El se manifestă și se exprimă prin Creație, unde se realizează în existența actuală anumite posibile, care, ca esențe, sunt conținute în El dintotdeauna. Creația este opera Verbului; prin însuși acest fapt, ea este și manifestarea sa, afirmarea lui exterioară; de aceea, lumea e ca un limbaj divin pentru cei ce știu să-l înțeleagă: *Cœli enarrant gloriam Dei* (Psalmul 19, 2). Filozoful Berkeley nu greșea deci când spunea că lumea este „limbajul prin care Spiritul infinit vorbește spiritelor finite"; dar se înșela crezând că acest limbaj nu este decât un ansamblu de semne arbitrare, în timp ce, în realitate, nimic nu e arbitrar, nici măcar în limbajul omenesc, orice semnificație trebuind să fie fundamentată, la origine, pe acordul sau armonia naturală între semn și lucrul semnificat. Adam a putut să dea nume tuturor ființelor vii deoarece primise de la Dumnezeu cunoașterea naturii acestora (Facerea, 2,19–20); și toate tradițiile vechi ne învață, la fel, că adevăratul nume al unei ființe formează un întreg cu natura sa ori cu propria ei esență.

Dacă Logosul este Gândire în interior și Cuvânt în exterior, și dacă lumea este efectul Cuvântului divin rostit la originea vremurilor, întreaga natură poate fi considerată ca un simbol al realității supranaturale. Tot ceea ce este, sub orice formă, avându-și principiul în Intelectul divin, traduce sau reproduce acest principiu în maniera sa și conform ordinului

său de existență; și astfel, de la un ordin la altul, toate lucrurile se înlănțuie și își corespund pentru a contribui la armonia universală și totală, care este ca o reflectare a Unității divine înseși. Această corespondență este adevăratul fundament al simbolismului și, din această cauză, legile unui domeniu inferior pot fi întotdeauna considerate ca simbolizând realitățile unui ordin superior, unde își au rațiunea lor profundă, care le este, în același timp, principiu și scop. Să semnalăm, cu această ocazie, eroarea interpretărilor „naturaliste" moderne cu privire la vechile doctrine tradiționale care, pur și simplu, răstoarnă ierarhia raporturilor dintre diferitele ordine de realități: de exemplu, simbolurile sau miturile nu au avut niciodată rolul de a reprezenta mișcarea aștrilor, dar adevărul este că, adesea, regăsim acolo figuri inspirate din această mișcare, destinate să exprime analogic cu totul altceva, pentru că legile acestei mișcări traduc în plan fizic principiile metafizice de care ele depind. Inferiorul poate simboliza superiorul, dar invers este imposibil; de altfel, dacă simbolul ar fi mai apropiat de ordinea sensibilă decât ceea ce el reprezintă, cum ar mai putea să își îndeplinească funcția căreia îi este destinat? În natură, sensibilul poate simboliza suprasensibilul; ordinea naturală în întregime poate fi, la rândul ei, un simbol al ordinii divine; și, pe de altă parte, dacă am considera în mod special omul, nu este legitim să spunem că el însuși e un simbol prin chiar faptul că a fost făcut „după chipul și asemănarea lui Dumnezeu" (Facerea, 1, 26–27)? Să mai adăugăm că natura nu-și dobândește întreaga semnificație decât dacă o privim ca oferind un mijloc pentru a ne ridica la cunoașterea adevărurilor divine, ceea ce reprezintă tocmai rolul esențial pe care i l-am recunoscut simbolismului[2].

[2] Nu ar fi de prisos să facem aici observația că acest punct de vedere, conform căruia natura este considerată ca un simbol al supranaturalului,

Aceste consideraţii ar putea fi dezvoltate aproape în mod infinit; dar preferăm să lăsăm fiecăruia libertatea de a continua dezvoltarea lor printr-un efort de reflecţie personală, căci nimic nu ar putea fi mai profitabil; ca şi simbolurile care le sunt subiect, aceste note nu trebuie să fie decât un punct de plecare pentru meditaţie. Cuvintele, de altfel, nu pot reda decât imperfect despre ce este vorba; cu toate acestea, rămâne încă un aspect al problemei, şi nu dintre cele mai puţin importante, pe care vom încerca să îl facem înţeles sau, cel puţin, bănuit printr-o scurtă observaţie.

Verbul divin se exprimă în Creaţie, cum spuneam, şi acest fapt este comparabil, analogic şi păstrând proporţiile, cu gândirea exprimându-se în forme (nu mai e cazul să facem aici o distincţie între limbaj şi simbolurile propriu-zise) care o ascund şi o manifestă în acelaşi timp. Revelaţia primordială, operă a Cuvântului, ca şi Creaţia, se încorporează, putem spune, şi ea, în simbolurile care s-au transmis din veac în veac de la originile umanităţii; iar acest proces este iarăşi analog, în ordinea sa, cu însăşi Creaţia. Pe de altă parte, oare nu putem vedea, în această încorporare simbolică a tradiţiei „nonumane", un fel de imagine anticipată, de „prefigurare" a întrupării Cuvântului? Şi aceasta nu permite, la fel, să realizăm, într-o anumită măsură, misteriosul raport ce există între Creaţie şi întrupare, cea din urmă fiind o încoronare a celei dintâi?

---

nu este nicidecum nou şi că, dimpotrivă, a fost îmbrăţişat curent în Evul Mediu; a fost adoptat mai ales de şcoala franciscană şi, în mod special, de Sfântul Bonaventura. Să notăm, de asemenea, că analogia, în sensul tomist al cuvântului, care permite ascensiunea dinspre cunoaşterea creaturilor spre aceea a lui Dumnezeu nu este altceva decât un mod simbolic de expresie bazat pe corespondenţa dintre ordinea naturală şi cea supranaturală.

Vom termina printr-o ultimă remarcă referitoare la importanța simbolului universal al Inimii, în mod special la forma pe care acesta o îmbracă în tradiția creștină, cea a Sfintei Inimi. Dacă simbolismul este, în esența sa, strict conform „planului divin", și dacă Sfânta Inimă este centrul ființei, deopotrivă în mod real și simbolic, acest simbol al Inimii, prin el însuși sau prin echivalentele sale, trebuie să ocupe locul central în toate doctrinele ce descind mai mult sau mai puțin direct din tradiția primordială; este ceea ce vom încerca să arătăm în câteva dintre studiile care urmează.

III

SFÂNTA INIMĂ ŞI LEGENDA SFÂNTULUI GRAAL[1]

În articolul său „Iconographie ancienne du Cœur de Jésus", dl Charbonneau-Lassay semnalează, pe drept cuvânt, că legenda Sfântului Graal, scrisă în secolul al XII-lea, dar mult mai veche prin originile sale, este legată de ceea ce s-ar putea numi „preistoria Inimii euharistice a lui Isus", pentru că ea este, în realitate, o adaptare creştină cu rădăcini celtice foarte vechi. Ideea acestei apropieri ne-a venit cu ocazia unui articol anterior, foarte interesant din perspectiva noastră, intitulat „Le Cœur humain et la notion du Cœur de Dieu dans la religion de l'ancienne Égypte", din care citãm pasajul următor: „În hieroglife, scriere sacră în care, adesea, imaginea lucrului reprezintă însuşi cuvântul care îl desemnează, inima nu a figurat decât printr-o emblemă: *vasul*. Şi, într-adevăr, nu este inima omului vasul în care cu sângele său se elaborează permanent viaţa?" Acest vas, considerat ca simbol al inimii şi substituindu-i-se acesteia în ideografia egipteană, ne-a dus imediat cu gândul la Sfântul Graal, cu atât mai mult cu cât vedem în acesta din urmă, în afara sensului general al simbolului (considerat, de altfel, în acelaşi timp sub cele două aspecte ale sale – divin şi omenesc), încă o legătură specială şi mult mai directă cu însăşi Inima lui Cristos.

[1] Publicat în *Reg.*, august–septembrie 1925.

Într-adevăr, Sfântul Graal este potirul ce conține prețiosul sânge al lui Cristos, și care îl conține de două ori chiar, pentru că vasul a fost folosit mai întâi la Cina cea de Taină, iar apoi Iosif din Arimateea a strâns în el sângele și apa ce curgeau din rana deschisă de lancea centurionului între coastele Mântuitorului. Această cupă se substituie, într-un anume sens, Inimii lui Cristos, ca receptacul al sângelui său, ea luându-i locul, ca să spunem așa, și devenindu-i un echivalent simbolic; și nu este oare și mai remarcabil, în aceste condiții, faptul că vasul a fost deja odinioară o emblemă a inimii? De altfel, cupa, sub o formă sau alta, la fel ca și inima însăși, joacă un rol foarte important în multe dintre tradițiile antice; și fără îndoială așa se petreceau lucrurile în ceea ce îi privește pe celți, pentru că de la ei a venit ceea ce a constituit fondul însuși sau, cel puțin, trama legendei Sfântului Graal. Este regretabil că nu putem cunoaște cu precizie care a fost forma acestei tradiții anterioare creștinismului, așa cum se întâmplă, de altfel, și cu tot ceea ce privește doctrinele celtice, pentru care învățătura orală a fost întotdeauna singurul mijloc de transmitere folosit; pe de altă parte, există suficientă concordanță între ele pentru a putea lămuri cel puțin sensul principalelor simboluri care figurau în aceste tradiții, și la urma urmei asta este esențialul.

Dar să revenim la legendă sub forma în care ne-a parvenit; ceea ce relatează ea despre însăși originea Graalului este demn de toată atenția: se spune că această cupă ar fi fost cioplită de îngeri dintr-un smarald desprins de pe fruntea lui Lucifer în momentul căderii sale. Acest smarald amintește izbitor de *ūrṇa,* perla frontală care, în iconografia hindusă, ține adesea locul celui de-al treilea ochi al lui *Śiva,* reprezentând ceea ce se poate numi „simțul eternității". Această apropiere ni

se pare cea mai potrivită pentru a clarifica pe deplin simbolismul Graalului; şi am putea chiar întrezări aici o relaţie în plus cu inima care este, pentru tradiţia hindusă, ca şi pentru multe altele, dar mai pregnant acolo, centrul fiinţei integrale cu care acest „simţ al eternităţii" trebuie să fie în mod direct corelat.

Se mai spune apoi că Graalul i-a fost încredinţat lui Adam în Paradisul terestru, dar că Adam l-a pierdut la rându-i, căci nu l-a mai putut lua cu sine atunci când a fost alungat din Eden, iar acest fapt devine foarte clar prin sensul pe care tocmai l-am indicat. Omul, îndepărtat de centrul său originar datorită propriei greşeli, s-a aflat, de atunci, închis în sfera temporală; el nu a mai putut atinge punctul unic în care toate lucrurile sunt contemplate din perspectiva eternităţii. Paradisul terestru a fost, într-adevăr, adevăratul „Centru al Lumii", peste tot asimilat simbolic Inimii divine; şi nu am putea spune că Adam, pe când era în Eden, trăia cu adevărat în Inima lui Dumnezeu?

Ceea ce urmează este şi mai enigmatic: lui Set i s-a îngăduit să revină în Paradisul terestru şi a putut să recupereze preţiosul vas; or, Set este unul dintre chipurile Mântuitorului, cu atât mai mult cu cât însuşi numele său exprimă ideea de temelie, de stabilitate şi anunţă, într-un fel, reinstaurarea ordinii primordiale distruse prin căderea omului. Exista deci încă de pe atunci cel puţin o restaurare parţială, în sensul că Set şi cei care, după el, s-au aflat în posesia Graalului puteau stabili, prin aceasta, undeva pe pământ, un centru spiritual ce era ca o imagine a Paradisului terestru pierdut. De altfel, legenda nu ne spune nici cum a fost păstrat Graalul până în vremea lui Cristos, nici cum a fost asigurată transmiterea sa, dar originea lui celtică recunoscută lasă să se înţeleagă că druizii au avut rolul lor în această transmitere şi că trebuie

socotiți printre păstrătorii autentici ai tradiției primordiale. În orice caz, existența unui asemenea centru spiritual, sau a mai multora chiar, simultan sau succesiv, nu pare să fie pusă la îndoială, orice s-ar crede despre localizarea lor; ceea ce trebuie reținut este faptul că, peste tot și întotdeauna, aceste centre au primit, între alte denumiri, și pe aceea de „Inimă a Lumii" și că, în toate tradițiile, descrierile referitoare la aceste centre sunt bazate pe un simbolism identic ce poate fi urmărit în cele mai precise detalii. Aceasta nu demonstrează oare suficient că Graalul – sau ce este astfel reprezentat – avusese deja, anterior creștinismului, și chiar din toate timpurile, o legătură dintre cele mai strânse cu Inima divină și cu *Emanuel*, vrem să spunem cu manifestarea, virtuală sau reală, în funcție de vremuri, dar mereu prezentă, a Verbului etern în sânul umanității terestre?

După moartea lui Cristos, Sfântul Graal a fost, conform legendei, transportat în Marea Britanie de către Iosif din Arimateea și Nicodim; de aici începe să se deruleze povestea Cavalerilor Mesei Rotunde și a isprăvilor lor pe care nu le vom aminti în cele ce urmează. Masa Rotundă avea menirea să primească Graalul atunci când unul dintre cavaleri îl va fi cucerit și îl va fi adus din Marea Britanie în Armorica; iar această masă este, la rându-i, un simbol foarte vechi după toate probabilitățile, unul dintre cele asociate ideii de centre spirituale la care tocmai am făcut aluzie. Forma circulară a mesei este, de altfel, legată de „ciclul zodiacal" (încă un simbol care ar merita să fie studiat separat) prin faptul că reunește în jurul ei douăsprezece personaje principale, particularitate ce se regăsește în constituirea tuturor centrelor despre care este vorba. Date fiind acestea, oare nu am putea vedea în numărul celor doisprezece Apostoli un semn, printre multe altele,

al perfectei conformități a creștinismului cu tradiția primordială căreia numele de „precreștinism" i s-ar potrivi atât de exact? Și, pe de altă parte, în legătură cu Masa Rotundă, am remarcat o concordanță stranie în revelațiile simbolice făcute de Marie des Vallées[2], unde se menționează „o masă rotundă de jasp ce reprezintă Inima Domnului" și unde, în același timp, este vorba despre „o grădină a Sfintei Taine a altarului" care, cu ale sale „patru fântâni de apă vie", se identifică în mod misterios cu Paradisul terestru; nu este, oare, acolo încă o confirmare destul de uimitoare și de neașteptată a legăturilor pe care le semnalam mai sus?

Desigur, aceste note fugare nu au pretenția de a constitui un studiu complet asupra unei probleme atât de puțin cunoscute; trebuie să ne mărginim, pentru moment, la a oferi simple repere, și ne dăm bine seama că am făcut niște considerații care, în primă instanță, pot surprinde într-o oarecare măsură pe cei nefamiliarizați cu tradițiile vechi și cu modurile lor obișnuite de expresie simbolică; dar ne rezervăm dreptul să le dezvoltăm și să le justificăm mai amplu ulterior, în articole în care credem că putem aborda de asemenea multe alte puncte nu mai puțin demne de interes.

Între timp, vom mai menționa, în ceea ce privește legenda Sfântului Graal, o complicație stranie de care nu am ținut cont până aici: printr-una dintre acele asimilări verbale ce joacă adesea un rol deloc neglijabil în cadrul simbolismului și care, de altfel, are rațiuni mult mai profunde decât s-ar părea la prima vedere, Graalul este, în același timp, un vas *(grasale)* și o carte *(gradale* sau *graduale).* În anumite versiuni, cele două sensuri sunt chiar foarte strâns legate, căci cartea devine o inscripție încrustată de Cristos sau de un înger pe

[2] Vezi *Reg.*, noiembrie 1924.

cupa însăși. Ne abținem să tragem acum vreo concluzie, deși se pot stabili ușor apropieri de „Cartea Vieții" și de anumite elemente ale simbolismului apocaliptic.

Să mai adăugăm că legenda asociază Graalului și alte obiecte, în special o lance care, în adaptarea creștină, nu este alta decât lancea centurionului Longin; dar și mai curioasă este preexistența acestei lănci sau a unuia dintre echivalenții săi ca simbol, într-un fel complementar, al cupei în tradițiile vechi. Pe de altă parte, la greci se spunea despre lancea lui Ahile că vindeca rănile pe care le provocase; legenda medievală atribuie exact aceeași virtute lăncii Patimilor. Iar aceasta ne amintește o altă similitudine de același gen: în mitul lui Adonis (al cărui nume înseamnă, de fapt, „Domnul"), atunci când eroul este lovit mortal de râtul cu colți al mistrețului (colții înlocuiesc aici lancea), sângele său, răspândindu-se pe pământ, dă naștere unei flori; or, dl Charbonneau a semnalat în *Regnabit*[3] „un tipar de ostie din secolul al XII-lea pe care se vede cum sângele ce se scurge din rănile Răstignitului cade în picături ce se transformă în trandafiri, și un vitraliu din secolul al XIII-lea al catedralei din Angers în care sângele divin, șiroind, se răspândește, de asemenea, sub formă de trandafiri". Vom relua imediat simbolismul floral conceput sub un aspect puțin diferit; dar, oricât de mare ar fi multitudinea de sensuri pe care le prezintă aproape toate simbolurile, ele se completează și se armonizează perfect, și chiar această multitudine, departe de a fi un inconvenient sau un defect, este, dimpotrivă, pentru cel ce știe să o înțeleagă, unul dintre avantajele principale ale unui limbaj cu mult mai puțin limitat decât cel obișnuit.

[3] Vezi *Reg.*, ianuarie 1925.

Pentru a încheia aceste note, vom indica alte câteva simboluri care, în diverse tradiţii, se substituie uneori celui al cupei şi care, în fond, sunt identice; aceasta nu înseamnă că ne vom îndepărta de subiectul nostru, căci Graalul însuşi, aşa cum uşor ne putem da seama din tot ceea ce am spus până acum, nu are, la origine, o altă semnificaţie decât aceea pe care o are în general vasul sacru peste tot unde îl întâlnim, dar mai ales în Orient, cupa sacrificială conţinând *Soma* vedică (sau *Haoma* mazdeistă), această extraordinară „prefigurare" euharistică asupra căreia vom reveni poate cu altă ocazie. Ceea ce reprezintă cu exactitate *Soma* este „licoarea nemuririi" *(Amṛtă* hinduşilor, *Ambrozia* grecilor, două cuvinte asemănătoare etimologic), care conferă sau restituie celor ce o primesc, în condiţiile cuvenite, acel „simţ al eternităţii" despre care a fost vorba mai înainte.

Unul dintre simbolurile despre care vrem să discutăm acum este triunghiul al cărui vârf e îndreptat în jos; este ca un fel de reprezentare schematică a cupei sacrificiale, fiind întâlnit, cu această semnificaţie, în anumite *yantre* sau simboluri geometrice din India. Pe de altă parte, remarcabil din punctul nostru de vedere este că aceeaşi figură reprezintă totodată şi un simbol al inimii, a cărei formă o reproduce simplificând-o; „triunghiul inimii" este o expresie curentă în tradiţiile orientale. Aceasta ne conduce către o observaţie interesantă: reprezentarea inimii înscrise într-un triunghi astfel dispus este în sine legitimă, fie că e vorba despre inima omenească, fie că e vorba despre Inima divină, şi ea este chiar destul de semnificativă dacă e raportată la emblemele folosite de un anume hermetism creştin în Evul Mediu, cu cele mai bune intenţii de altfel. Dacă în vremurile moderne s-a intenţionat uneori să i se dea un sens blasfemator, acest lucru s-a întâmplat

pentru că a fost, conștient sau nu, alterată semnificația inițială a simbolurilor, ajungându-se până la răsturnarea valorii lor normale: este un fenomen pentru care s-ar putea cita numeroase exemple și care își are explicația în faptul că anumite simboluri sunt, efectiv, susceptibile de o dublă interpretare și se prezintă ca având două fețe opuse. Șarpele, de exemplu, chiar și leul, nu îi reprezintă în același timp, și după caz, pe Cristos și pe Satana? Nu ne putem gândi să prezentăm referitor la acest subiect o teorie generală care ne-ar antrena prea departe; dar se va înțelege că există aici ceva care face foarte delicată maniera în care întrebuințăm simbolurile și, de asemenea, că acest punct necesită o atenție cu totul specială când se pune problema de a dezvălui sensul real al unor embleme și de a le traduce corect.

Un alt simbol care îl echivalează frecvent pe cel al cupei este un simbol floral: nu evocă, oare, floarea, prin forma sa, ideea de „receptacul" și nu se vorbește despre „caliciul" unei flori? În Orient, floarea simbolică prin excelență este lotusul; în Occident, acest rol îi revine cel mai adesea trandafirului. Desigur, nu dorim să spunem că aceasta este unica semnificație nici a celui din urmă și nici a lotusului, din moment ce, dimpotrivă, am indicat noi înșine o altă semnificație ceva mai devreme; o vom putea vedea în desenul brodat pe canonul altarului abației din Fontevrault, în care roza se află la baza unei lănci de-a lungul căreia șiroiesc stropi de sânge. Trandafirul apare aici asociat lăncii, așa cum e cupa în alte părți, iar el pare mai curând să primească stropii de sânge decât să provină din transformarea unuia dintre ei; dar, în rest, se poate spune că cele două semnificații mai degrabă se completează decât se contrazic, pentru că aceste picături, căzând pe trandafir, îl trezesc la viață și îl fac să înflorească. Este vorba

despre „roua celestă", potrivit metaforei atât de des folosite în legătură cu ideea de Mântuire sau cu ideile conexe de regenerare şi înviere; dar aici ar fi necesare explicaţii mai îndelungi, chiar dacă ne-am mărgini să scoatem la lumină concordanţa între diferitele tradiţii cu privire la acest simbol.

Pe de altă parte, pentru că a fost vorba despre Roza-Cruce în legătură cu sigiliul lui Luther, vom spune că această emblemă hermetică a fost mai întâi specific creştină, oricare ar fi falsele interpretări mai mult sau mai puţin „naturaliste" ce i-au fost date începând cu secolul al XVIII-lea; şi nu este remarcabil faptul că trandafirul ocupă, pe acest sigiliu, în centrul crucii, chiar locul Sfintei Inimi? În afara reprezentărilor în care cele cinci răni ale Răstignitului figurează ca tot atâtea roze, cea plasată central, atunci când apare singură, poate foarte bine să se identifice cu Inima însăşi, cu vasul ce conţine sângele, centrul vieţii şi centrul întregii fiinţe.

Mai există cel puţin un echivalent simbolic al potirului: semiluna; dar acesta, pentru a putea fi explicat, ar necesita nişte disertaţii care ar depăşi complet subiectul prezentului studiu; nu îl menţionăm deci decât pentru a nu neglija vreun aspect al problemei.

Din toate apropierile pe care le-am semnalat, vom extrage deja o consecinţă pe care sperăm să o facem şi mai evidentă în cele ce urmează: atunci când regăsim peste tot asemenea concordanţe, nu e vorba oare de mai mult decât de un simplu indiciu al existenţei unei tradiţii primordiale? Şi cum se poate explica faptul că, cel mai adesea, chiar cei ce se cred obligaţi să admită în principiu această tradiţie primordială nu se mai gândesc apoi la ea şi raţionează ca şi cum aceasta nici nu ar fi existat vreodată sau, cel puţin, ca şi cum nimic nu s-ar fi păstrat de-a lungul secolelor? Dacă vom reflecta mai bine

la ceea ce este anormal în această atitudine, vom rămâne poate mai puțin surprinși în fața anumitor considerații care, în realitate, nu par stranii decât în virtutea obișnuințelor mentale proprii epocii noastre. De altfel, este suficient să căutăm puțin, cu condiția de a ne menține obiectivitatea, pentru a descoperi pretutindeni mărcile acestei unități doctrinare esențiale a cărei conștiință a putut uneori să se estompeze la nivelul umanității, dar nu a dispărut total niciodată; și, pe măsură ce înaintăm în această căutare, punctele de comparație par să se multiplice de la sine și apar noi dovezi în fiecare clipă; în mod cert, cuvintele *Querite et invenietis* ale Evangheliei nu sunt cuvinte în deșert.

ADDENDUM[4]

Ținem să spunem câteva cuvinte despre o obiecție ce ne-a fost adresată referitor la raporturile pe care le-am înfățișat între Sfântul Graal și Sfânta Inimă, deși, la drept vorbind, răspunsul ce i s-a oferit la timpul său ne apare ca deplin satisfăcător.

Puțin contează, într-adevăr, că Robert de Borron și Chrétien de Troyes n-au văzut, în vechea legendă ai cărei simpli adaptatori au fost, întreaga semnificație pe care aceasta o conținea; nu înseamnă că semnificația nu există, și pretindem că nu am făcut nimic altceva decât să o explicăm fără să introducem nimic „modern" în interpretarea noastră. În rest, este foarte dificil de spus cu precizie ce vedeau sau nu vedeau scriitorii din secolul al XII-lea în legendă; și, de vreme ce, în fond, ei nu îndeplineau decât simplul rol de „transmițători", suntem

[4] Publicat în *Reg.*, decembrie 1925.

de acord că, fără îndoială, nu vedeau tot ceea ce văzuseră inspiratorii lor, adică adevărații deținători ai doctrinei tradiționale.

Pe de altă parte, în ceea ce îi privește pe celți, am avut grijă să amintim ce precauții se impun atunci când vrem să vorbim despre ei în absența oricărui document scris; dar pentru care motiv ar trebui să presupunem, în ciuda indiciilor contrare pe care totuși le avem, că ei au fost mai puțin favorizați decât celelalte popoare vechi? Or, vedem peste tot, și nu numai în Egipt, asimilarea simbolică stabilită între inimă și cupă sau vas; pretutindeni, inima este concepută ca centru al ființei, centru în același timp divin și omenesc în aplicațiile multiple pe care le face posibile; pretutindeni, de asemenea, cupa sacrificială reprezintă Centrul sau Inima Lumii, „lăcașul nemuririi"[5]; ce altceva mai trebuie? Știm bine că potirul și lancea, sau echivalentele lor, au avut și alte semnificații decât cele pe care le-am indicat, dar, fără să ne oprim asupra lor, putem spune că toate aceste semnificații, oricât de stranii ar putea părea ele în ochii modernilor, sunt în perfectă concordanță și exprimă în realitate aplicațiile unui aceluiași principiu la diferite niveluri, urmând o lege a corespondenței pe care se întemeiază multitudinea armonioasă a sensurilor incluse în orice simbolism.

---

[5] Am fi putut aminti aici *athanorul* hermetic, vasul în care se împlinește „Marea Operă" și al cărui nume, după unii, ar deriva din grecescul *athanatos*, „nemuritor"; focul invizibil care este permanent întreținut în el corespunde căldurii vitale ce rezidă în inimă. Am fi putut face apropieri de un alt simbol foarte răspândit, acela al *oului*, ce semnifică înviere și nemurire, dar asupra lui vom avea ocazia să revenim. Să semnalăm, pe de altă parte, cel puțin cu titlu de curiozitate, că cupa de taroc (a cărei origine este, de altfel, misterioasă) a fost înlocuită cu *inima* în cărțile de joc obișnuite, ceea ce reprezintă încă un indiciu al echivalenței celor două simboluri.

Sperăm să putem demonstra în alte studii nu numai că Centrul Lumii se identifică efectiv cu Inima lui Cristos, dar şi că această identitate a fost clar indicată în doctrinele antice. Evident, expresia „Inima lui Cristos" trebuie luată, în acest caz, într-un sens care nu este chiar cel pe care l-am putea numi „istoric"; dar trebuie totuşi spus că înseşi faptele istorice, ca şi tot restul, traduc în modalitatea lor proprie realităţi superioare şi se conformează acestei legi a corespondenţei la care tocmai ne-am referit, singura lege care permite explicarea anumitor „prefigurări". Este vorba, dacă vrem, despre Cristos-principiu, adică despre Verbul manifestat în punctul central al Universului. Dar cine ar îndrăzni să afirme că acest Verb etern şi manifestarea lui istorică, terestră şi umană, nu sunt, în mod real şi substanţial, unul şi acelaşi Cristos sub două aspecte diferite? Atingem aici şi relaţia temporal-atemporal; şi poate că nici nu este prea bine să insistăm asupra acestor probleme, căci numai simbolismul le-ar putea exprima, în măsura în care ele sunt exprimabile. În orice caz, este suficient să ştim să citim simbolurile pentru a găsi în ele tot ceea ce noi înşine găsim acolo; din nefericire însă, în epoca noastră mai ales, nu toată lumea ştie să le citească.

IV

SFÂNTUL GRAAL[1]

Dl Arthur Edward Waite a publicat o lucrare despre legendele Sfântului Graal[2], impozantă prin dimensiunile și cantitatea cercetărilor pe care le prezintă, în care toți cei interesați pot găsi o expunere completă și metodică a conținutului multiplelor texte ce tratează această temă, cât și a diferitelor teorii propuse pentru a explica originea și semnificația acestor legende complexe și, câteodată, contradictorii în anumite elemente ale lor. Trebuie adăugat că dl Waite nu a înțeles să facă doar operă de erudiție, și se cuvine să îl lăudăm aici pentru aceasta, căci suntem în întregime de acord asupra puținei valori posedate de o lucrare ce nu depășește acest punct de vedere și al cărei interes nu poate fi, la urma urmei, decât „documentar"; el a vrut să degajeze sensul real și „interior" al simbolismului Sfântului Graal și al „căutării" (*queste*). Din nefericire, trebuie să spunem că tocmai această parte a lucrării sale ni se pare nesatisfăcătoare; concluziile la care ajunge sunt mai curând dezamăgitoare, mai ales dacă ne gândim la truda ce i-a fost necesară pentru a ajunge la ele; asupra acestor concluzii

[1] Publicat în *V.I.*, februarie si martie 1934.

[2] *The Holy Grail, its Legends and Symbolism,* Rider & Co., London, 1933.

dorim să facem câteva observații ce vor fi legate în mod firesc de problemele tratate de noi în alte ocazii.

Credem că nu-l vom ofensa pe dl Waite dacă vom spune că lucrarea sa este puțin *one-sighted*; mai este oare nevoie să traducem prin „parțială"? S-ar putea ca această acuză să nu fie chiar exactă și, în orice caz, autorul să nu se facă vinovat de ea cu intenție; este vorba, mai degrabă, de un cusur frecvent întâlnit la cei care, „specializați" într-o anumită categorie de studii, sunt înclinați să reducă totul la aceasta ori să neglijeze ceea ce nu se lasă redus la ea. Faptul că legenda Graalului este creștină e desigur incontestabil, și dl Waite are dreptate afirmând acest lucru; dar o împiedică asta să mai fie și altceva, în același timp? Cei ce sunt conștienți de unitatea fundamentală a tuturor tradițiilor nu vor vedea aici nici o incompatibilitate; numai că dl Waite nu vrea să vadă decât ceea ce este specific creștinismului în această legendă, închizându-se astfel într-o formă tradițională particulară ale cărei raporturi cu alte tradiții, chiar prin latura sa „interioară", par să-i scape. Și aceasta nu pentru că autorul ar nega existența elementelor de altă proveniență, probabil anterioare creștinismului, căci ar însemna să nege evidența; dar acordă acestor elemente o prea mică importanță și pare să le considere „accidentale", de parcă ele s-ar adăuga legendei „din afară", ca simplu produs al mediului în care ea a fost elaborată. Astfel, aceste elemente sunt privite ca derivând din ceea ce ne-am obișnuit să numim *folk-lore,* nu din dispreț, cum ar putea lăsa cuvântul să se creadă, ci dintr-o „modă" a epocii noastre ale cărei intenții, vizavi de acest termen, nu au fost suficient de clare; și poate că nu ar fi chiar inutil să insistăm puțin asupra acestui punct.

Concepția însăși despre *folk-lore,* așa cum e înțeleasă în mod obișnuit, se bazează pe o idee total greșită, anume aceea

că ar exista „creații populare", produse spontane ale masei; întrezărim de îndată strânsa legătură dintre acest mod de a vedea lucrurile și prejudecățile „democratice". Așa cum foarte bine s-a spus, „interesul profund trezit de toate tradițiile așa-zis populare rezidă în aceea că ele nu sunt de origine populară"[3]; și, am adăuga noi, așa cum se întâmplă aproape întotdeauna în cazul unor elemente tradiționale în adevăratul sens al cuvântului, oricât de deformate, împuținate sau fragmentare, și al unor lucruri cu valoare simbolică reală, nu numai că nu este vorba de o origine populară, dar nici măcar de o origine umană. Singurul lucru care poate fi popular este doar faptul „supraviețuirii" atunci când aceste elemente aparțin unor forme tradiționale dispărute; și, din acest punct de vedere, termenul de *folk-lore* primește un sens destul de apropiat de acela al „păgânismului" dacă ținem cont doar de etimologia acestuia din urmă, și fără o intenție „polemică" și injurioasă. Poporul conservă în acest mod, fără a le înțelege, frânturi ale tradițiilor vechi, aparținând câteodată unui trecut atât de îndepărtat, încât devine imposibil de determinat, fiind din această cauză asociat obscurului domeniu al „preistoriei"; el îndeplinește prin aceasta funcția unui soi de memorie colectivă mai mult sau mai puțin „subconștientă" al cărei conținut este clar venit din altă parte.[4] Ceea ce poate părea și mai uimitor este că, atunci când mergem spre profunzimea lucrurilor, constatăm că ceea ce e astfel conservat conține mai ales, sub

[3] Luc Benoist, *La Cuisine des anges, une esthétique de la pensée*, p. 74.

[4] Este vorba aici de o funcție prin excelență „lunară", și trebuie remarcat faptul că, pornind de la astrologie, masa populară corespunde efectiv lunii, ceea ce indică perfect, în același timp, caracterul său pur pasiv, incapabil de inițiativă sau spontaneitate.

o formă mai mult sau mai puțin voalată, un număr considerabil de date ezoterice, adică tot ce poate fi mai puțin popular prin esență; iar acest fapt sugerează de la sine o explicație pe care ne vom mulțumi să o rezumăm în câteva cuvinte. Atunci când o formă tradițională se află pe punctul de a se stinge, ultimii săi reprezentanți pot foarte bine încredința de bunăvoie acestei memorii colective despre care am vorbit ceea ce, altfel, s-ar pierde iremediabil; în fond, este singura modalitate de a salva ce mai poate fi salvat într-o oarecare măsură; și, în același timp, incomprehensiunea naturală a masei este o garanție suficientă că ceea ce avea un caracter ezoteric și-l va păstra nealterat, menținându-se doar ca o mărturie a trecutului pentru cei care, în alte timpuri, vor fi capabili să îl înțeleagă.

Acestea fiind spuse, nu vedem de ce i s-ar atribui *folklore*-ului, fără o examinare mai amplă, tot ceea ce aparține altor tradiții decât creștinismul, doar acesta din urmă făcând excepție; iată care pare a fi intenția dlui Waite atunci când acceptă această denumire pentru elementele „precreștine", în special celtice, întâlnite în legendele Graalului. Nu există, în această privință, forme tradiționale privilegiate; singura distincție posibilă este aceea dintre formele dispărute și cele actualmente vii; și, în consecință, problema ar fi să știm dacă tradiția celtică apusese în momentul constituirii legendelor ce ne interesează. Fapt cel puțin contestabil; pe de o parte, această tradiție poate să se fi menținut mai mult decât se consideră de obicei, cu o organizare mai mult sau mai puțin ascunsă, și, pe de altă parte, aceste legende pot fi, ele însele, mai vechi decât cred „criticii", nu numai pentru că ar fi existat texte astăzi pierdute în care nu credem nici noi mai mult decât dl Waite, ci pentru că ele ar fi putut face, mai întâi, obiectul unei trans-

miteri orale care poate să fi durat mai multe secole, ceea ce este departe de a fi un fapt excepțional. Cât despre noi, vedem aici marca unei „joncțiuni" între două forme tradiționale, una veche și cealaltă nouă pe atunci, tradiția celtică și tradiția creștină, joncțiune prin care ce trebuia conservat din prima a fost încorporat în cea de-a doua, modificându-se fără îndoială, până la un anumit punct, prin adaptare și asimilare în ceea ce privește forma exterioară, fără să se transpună însă pe un alt plan, așa cum susține dl Waite, căci există echivalențe între toate tradițiile; așadar, aici e vorba de altceva decât de o simplă problemă de „surse", în sensul acreditat de erudiți. Ar fi poate dificil să se precizeze cu exactitate locul și data acestei joncțiuni, dar faptul nu prezintă decât un interes secundar, și aproape numai din punct de vedere istoric; este, de altminteri, ușor de înțeles că astfel de lucruri fac parte dintre cele ce nu lasă urme în „documente" scrise. Poate că „Biserica celtică" sau „culdeană" ar merita, din acest punct de vedere, mai multă atenție decât i-a acordat dl Waite; însăși denumirea ei ar putea să dea de înțeles aceasta; și nu pare deloc neverosimil să fi existat ceva de alt ordin în spatele „Bisericii celtice", nu atât religios, cât inițiatic, căci, la fel ca tot ce se referă la legăturile existente între diferitele tradiții, și ceea ce discutăm aici ține de aspectul inițiatic sau ezoteric. Exoterismul, religios ori de altă natură, nu depășește niciodată limitele formei tradiționale căreia îi aparține de drept; ceea ce depășește limitele acestui cadru nu poate aparține unei „Biserici" ca atare, aceasta neputând fi decât „suportul" său exterior; și este o remarcă asupra căreia vom avea ocazia să revenim.

Se impune și o altă observație, referitoare îndeosebi la simbolism: există simboluri care sunt comune celor mai diferite și mai îndepărtate forme tradiționale, nu ca urmare a

„împrumuturilor", imposibile în multe cazuri, ci pentru că aceste simboluri aparțin în realitate tradiției primordiale din care toate formele au provenit direct sau indirect. Este chiar cazul vasului sau al cupei; pentru ce să credem că tot ceea ce se referă la acest simbol nu ar fi decât *folk-lore,* atunci când este vorba despre tradiții „precreștine", și, numai în creștinism, ea ar fi un simbol esențialmente „euharistic"?

Nu asimilările gândite de Burnouf sau de alții trebuie respinse aici, ci tocmai interpretările „naturaliste" pe care ei au dorit să le extindă asupra creștinismului, ca și a tot restul, și care, în realitate, nu sunt valabile nicăieri. Ar trebui făcut, în acest caz, exact contrariul a ceea ce face dl Waite când, oprindu-se la explicații exterioare și superficiale, pe care le acceptă cu încredere atâta vreme cât nu se referă la creștinism, vede sensuri total diferite și fără legătură între ele exact acolo unde avem de-a face cu aspecte mai mult sau mai puțin multiple ale unui același simbol sau ale diferitelor sale aplicații; lucrurile s-ar fi petrecut fără îndoială altfel dacă nu ar fi fost împiedicat de ideea sa preconceptă a unei eterogenități a creștinismului în raport cu alte tradiții. La fel, dl Waite respinge, pe bună dreptate, referitor la legenda Sfântului Graal, teoriile ce apelează la pretinșii „zei ai vegetației", însă este regretabil că se dovedește mai puțin tranșant în ce privește misterele antice care nu au, nici ele, nimic comun cu „naturalismul" de invenție modernă; „zeii vegetației" și alte povești de același fel nu au existat decât în imaginația lui Frazer și a celor de teapa lui, ale căror intenții antitradiționale sunt neîndoielnice.

De fapt, se pare că și dl Waite este influențat de un anume „evoluționism"; această tendință se trădează mai ales atunci când declară că originea legendei este mult mai puțin importantă decât ultimul stadiu la care a ajuns ea; și aici el pare

să creadă că s-a petrecut un fel de perfecționare progresivă de la un stadiu la altul. În realitate, dacă este vorba despre ceva care are un caracter cu adevărat tradițional, totul trebuie să se găsească acolo încă de la început, iar dezvoltările ulterioare nu pot decât să-l facă mai explicit, fără adăugarea nici unor elemente noi venite din exterior.

Dl Waite pare să admită un soi de „spiritualizare" prin care un sens superior ar fi putut să se grefeze peste ceea ce nu-l avea inițial; în realitate, avem de-a face în genere mai curând cu procesul invers; iar aceasta amintește puțin prea mult de vederile profane ale „istoricilor religiilor". Găsim, în legătură cu alchimia, un exemplu extrem de frapant al acestei inversări: dl Waite crede că alchimia materială a precedat-o pe cea spirituală și că aceasta din urmă nu și-a făcut apariția decât odată cu Kuhnrath și Jakob Böhme; dacă domnia sa ar cunoaște câteva tratate arabe cu mult anterioare celor sus-menționate, ar fi obligat, chiar mărginindu-se la documentele scrise, să-și schimbe părerea; și, în afară de asta, din moment ce recunoaște că limbajul folosit este același în ambele cazuri, ar trebui să-i întrebăm cum de poate fi sigur că, într-un text sau altul, nu se vorbește decât de operații materiale. Adevărul este că nu s-a resimțit întotdeauna nevoia de a declara în mod expres că era vorba despre altceva, un altceva ce trebuia, dimpotrivă, voalat prin simbolismul folosit; și, dacă s-a întâmplat ca mai târziu să existe unii care să divulge secretele, acest lucru a survenit din cauza degenerescenței spirituale datorate unor inși care, ignorând valoarea simbolurilor, luau totul în sens literal și într-unul exclusiv material: aceștia erau „suflătorii", precursorii chimiei moderne. A crede că un sens nou poate fi atribuit unui simbol care nu îl avea prin el însuși înseamnă aproape a nega simbolismul, căci ar

face din el ceva artificial, dacă nu în întregime arbitrar, și, în orice caz, ceva pur uman; în această ordine de idei, dl Waite merge până acolo încât spune că fiecare regăsește într-un simbol ceea ce pune el însuși, așa încât semnificația acestuia s-ar schimba odată cu mentalitatea fiecărei epoci; recunoaștem aici teoriile „psihologice" îndrăgite de mulți dintre contemporanii noștri; și oare nu aveam dreptate atunci când vorbeam despre „evoluționism"?

Am afirmat-o adesea, și o vom repeta: orice simbol veritabil își cuprinde sensurile multiple încă de la origine, căci el nu s-a constituit ca atare în virtutea unei convenții umane, ci în virtutea unei „legi a corespondenței" ce leagă toate lumile între ele; și dacă, în timp ce unii văd aceste sensuri, alții nu le înțeleg sau le înțeleg doar parțial, aceasta nu înseamnă că în el nu ar fi cuprinse toate sensurile, ci că „orizontul intelectual" al fiecăruia este singurul care creează diferențierea; căci simbolismul este o știință exactă, și nu o reverie în care fanteziile individuale pot să-și lase frâu liber.

Nu credem deci, referitor la acest subiect, în „invențiile poeților", cărora dl Waite pare să le acorde mare credit: aceste invenții, departe de a se raporta la esențial, nu fac decât să-l ascundă, cu sau fără intenție, învăluindu-l în aparențele înșelătoare ale unei „ficțiuni" oarecare; și uneori îl ascund atât de bine, încât este aproape imposibil ca sensul profund și originar să mai poată fi descoperit; oare nu în felul acesta a degenerat simbolismul vechilor greci în „mitologie"? Acest pericol este de temut mai ales atunci când poetul însuși nu are conștiința valorii reale a simbolismului, fiindcă este evident că așa ceva se poate întâmpla; pilda „măgarului purtător de relicve" se aplică și aici ca și în alte cazuri; iar atunci poetul va juca, de fapt, un rol analog poporului profan ce păstrează

şi transmite fără să ştie datele iniţiatice, aşa cum spuneam mai sus. Problema care se pune aici este următoarea: au fost sau nu conştienţi autorii romanelor Graalului, într-un grad sau altul, de sensul profund pe care îl exprimau? Desigur, nu este uşor de răspuns, căci, şi în acest caz, aparenţele pot înşela: în prezenţa unui amestec de elemente neînsemnate şi incoerente, suntem tentaţi să credem că autorul nu ştia despre ce era vorba; cu toate acestea, lucrurile nu stăteau chiar aşa, căci se întâmplă adesea ca nelămuririle sau chiar contradicţiile să fie intenţionate, iar detaliile inutile să aibă exact scopul de a distrage atenţia profanilor în acelaşi fel în care un simbol poate fi disimulat cu premeditare într-un motiv ornamental mai mult sau mai puţin complicat; mai ales în Evul Mediu, exemplele de acest fel abundă, dacă nu ar fi decât la Dante şi „Fedeli d'Amore" („Supuşii Iubirii"). Faptul că sensul superior transpare mai puţin la Chrétien de Troyes, spre exemplu, decât la Robert de Borron nu dovedeşte în mod necesar că primul ar fi fost mai puţin conştient de el decât cel de-al doilea; încă şi mai puţin ar trebui să tragem concluzia că acest sens lipseşte din scrierile sale, ceea ce ar fi o eroare comparabilă cu aceea de a atribui vechilor alchimişti preocupări doar de ordin material pentru simplul fapt că ei nu au crezut de cuviinţă să afirme apăsat că, în realitate, ştiinţa lor era una de natură spirituală.[5] În plus, problema „iniţierii" autorilor romanelor are poate mai puţină importanţă decât s-ar părea la prima vedere, din moment ce aceasta nu schimbă cu nimic aparenţele sub care e prezentat subiectul; din moment ce este

[5] Dacă dl Waite crede, după cum se pare, că anumite lucruri sunt prea „materiale" pentru a fi compatibile cu existenţa unui sens superior în textele unde le întâlnim, am putea să-l întrebăm ce gândeşte, de pildă, despre Rabelais şi Boccaccio.

vorba despre o „exteriorizare" a datelor ezoterice, dar care nu e în nici un caz o „vulgarizare", este ușor de înțeles că așa trebuie să fie. Vom merge și mai departe: un profan poate chiar să fi servit, pentru o asemenea „exteriorizare", drept „purtător de cuvânt" al unei organizații inițiatice, pur și simplu datorită calităților sale de poet sau de scriitor, sau pentru orice alt motiv contingent. Dante scria în deplină cunoștință de cauză; Chrétien de Troyes, Robert de Borron și mulți alții au fost, după toate probabilitățile, mult mai puțin conștienți de ceea ce exprimau, iar unii dintre ei poate că nu au fost deloc; dar puțin contează, în fond, căci, dacă în spatele lor se ascundea vreo organizație inițiatică, oricare ar fi fost ea, pericolul unei deformări datorate neînțelegerii lor era îndepărtat de la sine, organizația putându-i ghida constant fără ca ei să-și dea măcar seama, fie prin intermediul anumitor membri ai săi care le furnizau elementele ce urmau a fi cuprinse în opera respectivă, fie prin sugestiile sau influențele de alt gen, mai subtile și mai puțin „tangibile", dar nu mai puțin reale și eficace. Se va înțelege de aici că toate acestea nu au nimic de-a face cu așa-zisa „inspirație" poetică, în felul cum o înțeleg modernii, și care nu este în realitate decât imaginație pur și simplu, nici cu „literatura", în sensul profan al cuvântului; vom adăuga că nu este vorba nici de „misticism"; dar acest din urmă punct atinge deja alte aspecte de care trebuie să ne ocupăm acum în mod special.

Ni se pare neîndoielnic faptul că originile legendei Graalului trebuie să fie legate de transmiterea elementelor tradiționale, de ordin inițiatic, de la druidism la creștinism; acest transfer operându-se firesc, indiferent de modalitate, elementele transmise au devenit parte integrantă a ezoterismului

creștin; suntem perfect de acord cu dl Waite asupra acestui al doilea punct, dar trebuie să semnalăm că primul punct pare să-i fi scăpat. Existența ezoterismului creștin în Evul Mediu a fost demonstrată; dovezile în acest sens abundă, iar tăgăduielile datorate lipsei de înțelegere a modernilor, fie că vin din partea partizanilor, fie a adversarilor creștinismului, rămân neputincioase în fața evidenței; am avut, de altfel, numeroase alte ocazii în care am tratat acest subiect, și de aceea credem că nu mai este necesar să insistăm acum asupra lui. Dar chiar printre cei ce admit existența acestui ezoterism se află mulți care nu și-au făcut încă o idee exactă despre el, și așa par să stea lucrurile și cu dl Waite, judecând după concluziile sale; mai există, în studiul său, confuzii și neînțelegeri ce se cuvin înlăturate.

Întâi de toate, trebuie bine remarcat că spunem „ezoterism creștin", și nu „creștinism ezoteric"; căci nu este vorba aici despre o formă specială a creștinismului, ci despre aspectul „interior" al tradiției creștine; și este ușor de înțeles că există în această formulă mai mult decât o simplă nuanță. De altfel, atunci când este cazul să distingem astfel două fațete într-o formă tradițională, una exoterică și cealaltă ezoterică, trebuie să fie bine înțeles faptul că ele nu se referă la același domeniu, așa încât între ele nu poate exista conflict sau opoziție de nici un fel; în mod particular, dacă exoterismul îmbracă un caracter specific religios, cum este cazul aici, ezoterismul corespunzător, chiar dacă își are baza și suportul în cel dintâi, nu are în el însuși nimic de-a face cu domeniul religios și se situează într-o ordine total diferită. Rezultă de aici că acest ezoterism nu poate fi nicidecum reprezentat prin „Biserici" sau „secte" oarecare ce, prin definiție, sunt întotdeauna religioase, deci exoterice; acesta e încă un punct pe care l-am tratat deja

în alte circumstanțe și pe care ne vom mulțumi să-l amintim doar. Unele „secte" s-au putut naște din confuzia dintre cele două domenii și dintr-o „exteriorizare" eronată a datelor ezoterice greșit înțelese și greșit aplicate; dar organizațiile inițiatice veritabile rămân total străine unor asemenea devieri, menținându-se cu strictețe pe terenul lor propriu, și chiar „regularitatea" lor le obligă să nu recunoască decât ceea ce prezintă un caracter de ortodoxie, chiar în ordine exoterică. Aceasta este de natură să ne convingă că cei ce doresc să raporteze la „secte" aspecte care țin de ezoterism sau inițiere se află pe o pistă greșită și nu pot decât să se rătăcească; nu este deloc nevoie de un examen mai amplu pentru a înlătura orice ipoteză de acest gen; și, dacă găsim în anumite „secte" elemente ce par a fi de natură ezoterică, trebuie trasă concluzia nu că ele și-au avut acolo originea, ci, dimpotrivă, că aceste elemente au fost deturnate de la adevărata lor semnificație.

Ajunși aici, anumite dificultăți aparente și-au găsit deja rezolvarea sau, mai bine zis, ne dăm seama că ele sunt inexistente: astfel, nu este câtuși de puțin nevoie să ne întrebăm care poate fi situația, în raport cu ortodoxia creștină înțeleasă în sensul obișnuit al cuvântului, a unei linii de transmitere în afara „succesiunii apostolice", ca aceea despre care se pomenește în anumite versiuni ale legendei Graalului; dacă este vorba despre o ierarhie inițiatică, ierarhia religioasă nu ar putea fi în nici un fel afectată de existența primeia pe care, de altfel, nici nu trebuie să o recunoască „oficial", dacă putem spune astfel, din moment ce ea nu își exercită jurisdicția legitimă decât în domeniul exoteric. La fel, când este vorba despre o formulă secretă legată de unele rituri, să o spunem pe șleau, cei ce se întreabă dacă pierderea sau omiterea acestei formule nu cumva riscă să împiedice celebrarea liturghiei fac dovada

unei curioase naivități; liturghia, așa cum este, se constituie ca un ritual religios, iar aici este vorba de un ritual inițiatic; fiecare valorează în ordinea sa și, chiar dacă acestor ritualuri le este comun caracterul „euharistic", el nu schimbă nimic din distincția esențială, după cum faptul că un același simbol poate fi interpretat din cele două puncte de vedere – exoteric și ezoteric – nu le împiedică să fie în întregime distincte și să se raporteze la domenii total diferite; oricare ar fi uneori asemănările exterioare, care de altfel se explică prin anumite corespondențe, miza și scopul riturilor inițiatice sunt cu totul altele decât ale riturilor religioase. Cu atât mai mult, este absolut inutil de investigat dacă formula misterioasă despre care e vorba nu ar putea fi identificată cu o formulă în uz în cutare sau cutare Biserică ce deține un ritual mai mult sau mai puțin special; mai întâi, atâta vreme cât este vorba despre Bisericile ortodoxe, variantele ritualului sunt cu totul secundare și nu pot, în nici un fel, să se refere la un lucru esențial; apoi, aceste diverse ritualuri nu pot fi decât de natură religioasă și, ca atare, sunt perfect echivalente, iar examinarea unuia sau altuia din acest gen de ritualuri nu ne apropie mai mult de punctul de vedere inițiatic; de câte cercetări și discuții inutile am putea fi scutiți dacă, înainte de orice, ne-am decide asupra principiilor!

Acum, dacă am ajuns la concluzia că scrierile privitoare la legenda Graalului provin, direct sau indirect, de la o organizație inițiatică, aceasta nu înseamnă că ele constituie un ritual inițiatic, așa cum, bizar, au presupus unii; și este curios de notat că niciodată nu s-a emis vreo ipoteză asemănătoare, cel puțin după câte știm noi, cu privire la opere care descriu totuși, cu mult mai evident un proces inițiatic, cum ar fi *Divina Comedie* sau *Romanul Trandafirului*; este evident, așadar, că

nu toate scrierile care prezintă un caracter ezoteric sunt, din această cauză, ritualuri. Dl Waite respinge pe bună dreptate supoziția, scoțând în evidență neverosimilitățile: cum ar fi, mai ales, faptul că presupusul novice ar avea o întrebare de pus, în loc să aibă, dimpotrivă, de răspuns la întrebările inițiatorului, așa cum se întâmplă în general; am putea adăuga că divergențele ce există între diferitele versiuni sunt incompatibile cu caracterul unui ritual care are, în mod necesar, o formă fixă și bine definită; dar cum ar putea împiedica toate acestea ca legenda să fie asociată, în alt chip, cu ceea ce dl Waite numește *Instituted Mysteries,* iar noi, mai simplu, organizații inițiatice? Și asta pentru că el are despre organizațiile respective o idee mult prea îngustă și chiar inexactă: pe de o parte, pare să le confere un caracter aproape exclusiv „ceremonial", ceea ce, să remarcăm în treacăt, este o modalitate de a vedea destul de tipic anglo-saxonă; pe de altă parte, preluând o eroare foarte răspândită și asupra căreia am insistat adesea, el și le reprezintă ca fiind mai mult sau mai puțin niște „societăți", câtă vreme, dacă unele dintre ele au ajuns să ia o asemenea formă, acest lucru nu este decât efectul unui soi de degenerescență foarte modernă. Fără îndoială că autorul a cunoscut, din experiență directă, un mare număr din aceste asociații pseudoinițiatice care abundă în zilele noastre în Occident și, chiar dacă pare să fi fost dezamăgit, nu a rămas mai puțin influențat de ceea ce a văzut; vrem să spunem că, din cauza nedisocierii clare între inițierea autentică și pseudoinițiere, el atribuie, în mod eronat, adevăratelor asociații inițiatice caractere comparabile cu cele ale contrafacerilor cu care s-a găsit în contact; iar această eroare atrage după sine și alte consecințe, afectând direct, cum vom vedea imediat, concluziile pozitive ale studiului său.

Este evident, într-adevăr, că tot ceea ce e de ordin inițiatic nu ar putea nicidecum intra într-un cadru atât de strâmt ca acela al „societăților" constituite în manieră modernă; dar exact acolo unde dl Waite nu mai găsește nimic care să semene de aproape sau de departe cu „societățile" sale, se pierde și ajunge să admită presupunerea fantastică a unei inițieri care ar putea exista în afara oricărei organizații și a oricărei transmiteri normale; nu putem să facem aici mai mult decât să trimitem la studiile pe care le-am consacrat, mai înainte, acestei probleme. Pentru că, în afara așa-ziselor „societăți", el nu vede aparent altă posibilitate decât cea a unui lucru vag și indefinit pe care îl numește „Biserica secretă" sau „Biserica interioară", conform expresiilor împrumutate de la mistici cum ar fi Eckartshausen și Lopukin, expresii în care însuși cuvântul „Biserică" indică faptul că, în realitate, suntem pur și simplu readuși la punctul de vedere religios, fie și printr-una din acele varietăți mai mult sau mai puțin aberante în care misticismul tinde spontan să se dezvolte de îndată ce scapă de sub controlul unei ortodoxii riguroase. Dl Waite se numără efectiv printre cei, din nefericire atât de numeroși astăzi, care, din diverse rațiuni, confundă misticismul cu inițierea; și i se întâmplă să vorbească oarecum nediferențiat de unul sau de altul din aceste două lucruri, incompatibile între ele, ca și cum ar fi aproape sinonime. Ceea ce crede el că este inițierea se rezumă, în definitiv, la o simplă „experiență mistică"; și ne întrebăm chiar dacă nu cumva concepe în fond această „experiență" ca pe ceva „psihologic", ceea ce ne-ar conduce din nou la un nivel inferior misticismului înțeles în sensul lui propriu, căci adevăratele stări mistice scapă deja în întregime domeniului psihologiei, în ciuda tuturor teoriilor moderne de genul celor al căror reprezentant

cel mai cunoscut este William James. Cât despre stările interioare a căror realizare ține de ordinea inițiatică, ele nu sunt nici stări psihologice, și nici chiar stări mistice; sunt ceva mult mai profund și, în același timp, nu fac parte dintre acele lucruri despre care nu se poate spune nici de unde vin, nici ceea ce sunt de fapt, ci implică, dimpotrivă, o cunoaştere exactă și o tehnică precisă; sentimentalismul și imaginația nu mai joacă aici nici cel mai mic rol. A transpune adevărurile de ordin religios în ordinea inițiatică nu înseamnă a le dilua în aburul unui „ideal" oarecare; înseamnă, dimpotrivă, a le pătrunde sensul cel mai profund și cel mai „pozitiv" în același timp, îndepărtând norii ce opresc și limitează vederea intelectuală a umanității obișnuite. De fapt, într-o concepție ca aceea a dlui Waite, nu este vorba despre transpunere, ci numai, dacă vreți, despre un fel de prelungire sau de extensie pe „orizontală", din moment ce tot ceea ce este misticism se află inclus în domeniul religios și nu trece de acesta; or, pentru a trece efectiv dincolo, trebuie altceva decât intrarea într-o „Biserică" etichetată drept „interioară", mai ales pentru că, după cum se pare, ea nu are decât o existență pur „ideală", lucru care, tradus în termeni mai clari, vrea să însemne, în fond, că nu este decât o organizație de vis.

Și nu acolo ar putea fi cu adevărat „secretul Graalului", după cum nici al oricărui alt secret inițiatic real; dacă vrem să știm unde se găsește acest secret, trebuie să ne referim la constituirea foarte „pozitivă" a centrelor spirituale, așa cum am explicat-o îndeajuns de explicit în studiul nostru despre *Regele Lumii*. Ne vom mulțumi să remarcăm, în această privință, că dl Waite atinge uneori lucruri a căror dimensiune pare să îi scape; astfel, i se întâmplă să vorbească, în diverse ocazii, de lucruri „substituite", care pot fi cuvinte sau obiecte

simbolice; or, acestea se pot referi fie la diversele centre secundare ca imagini sau reflectări ale Centrului suprem, fie la fazele succesive ale „obscurizării" ce se produce treptat în conformitate cu legile ciclice, în manifestarea acelorași centre în raport cu lumea exterioară. De altfel, primul dintre aceste două cazuri intră, într-o oarecare măsură, în cel de-al doilea, căci constituirea centrelor secundare, corespunzând formelor tradiționale particulare, oricare ar fi ele, marchează deja un prim grad de opacizare față de tradiția primordială; într-adevăr, Centrul suprem nu se mai află în contact direct cu exteriorul și legătura nu mai este menținută decât prin intermediul centrelor secundare. Pe de altă parte, dacă unul dintre acestea dispare, se poate spune că a fost într-un fel resorbit de Centrul suprem a cărui simplă emanație era; și aici, în fond, există o gradație de urmărit: este posibil ca un centru să devină doar mai ascuns și mai închis, iar acest fapt poate fi reprezentat prin același simbolism ca și dispariția sa completă, orice depărtare de exterior fiind, în același timp, și într-o măsură echivalentă, o întoarcere către Principiu. Vrem să facem aluzie aici la simbolismul dispariției finale a Graalului; fie că el a fost răpit la Cer, după unele versiuni, fie că a fost transportat în „Regatul preotului Ioan", după altele, aceasta semnifică exact același lucru, ceea ce dl Waite pare a nu-și da seama.[6]

---

[6] Pornind de la o scrisoare evident apocrifă atribuită preotului Ioan, dl Waite ajunge la concluzia inexistenței acestuia, ceea ce este o argumentație cel puțin ciudată; problema raporturilor legendei Graalului cu ordinul Templului este tratată la fel de superficial; autorul pare să aibă, inconștient fără îndoială, o anumită grabă de a îndepărta aceste lucruri prea semnificative și ireconciliabile cu „misticismul" său; și, în general, versiunile germane ale legendei ne par mult mai demne de atenție decât le consideră el.

Este vorba, din nou, de aceeași retragere dinspre exterior spre interior, dată fiind starea lumii într-o anumită epocă, sau, pentru a vorbi mai exact, starea acelei părți a lumii care se află în raport cu forma tradițională respectivă; această retragere nu se aplică, de altfel, aici decât laturii ezoterice a tradiției, latura exoterică rămânând, în cazul creștinismului, aparent neschimbată; dar tocmai prin această latură ezoterică sunt stabilite și menținute legăturile efective și conștiente cu Centrul suprem. Faptul că totuși subzistă ceva, dar oarecum invizibil, atâta vreme cât această formă tradițională rămâne vie, e o necesitate; dacă ar fi altfel, ar însemna să spunem că „spiritul" s-a retras complet de acolo și că nu mai rămâne decât un corp mort. Se spune că Graalul nu a mai fost văzut ca la început, dar nu se spune că nimeni nu l-a mai văzut; în mod cert, în principiu cel puțin, el este în continuare prezent pentru cei ce sunt „calificați"; dar, în fapt, aceștia au devenit din ce în ce mai rari, încât au ajuns să fie o infimă excepție, și, începând cu epoca în care rozicrucienii s-au retras în Asia, fie că înțelegem acest fapt literal, fie simbolic, ce posibilități, deschise încă, pentru a atinge inițierea efectivă mai pot găsi ei în lumea occidentală?

V

TRADIȚIE ȘI „INCONȘTIENT“[1]

Am expus deja în altă parte rolul psihanalizei în opera de subversiune care, urmând „solidificării“ materialiste a lumii, constituie a doua fază a acțiunii antitradiționale caracteristice întregii epoci moderne.[2] Trebuie să revenim însă asupra acestui subiect, căci de mult timp constatăm că ofensiva psihanalistă merge din ce în ce mai departe, în sensul că, atacând direct tradiția sub pretextul că o explică, ea tinde acum spre deformarea noțiunii înseși printr-o modalitate dintre cele mai periculoase. Cu privire la aceasta, trebuie să operăm o distincție între variantele inegal „avansate“ ale psihanalizei; așa cum a conceput-o mai întâi Freud, ea se găsea limitată până la un anumit punct de atitudinea materialistă pe care acesta a crezut de cuviință să o păstreze; desigur, faptul nu o împiedică să aibă deja un caracter net „satanic“, dar, cel puțin, îi interzicea pretenția de a aborda anumite domenii sau, chiar dacă pretindea acest lucru, nu atingea în fond decât contrafaceri grosiere, confuziile fiind încă relativ ușor de risipit. Astfel, când Freud vorbea de „simbolism“, ceea ce el desemna abuziv astfel nu era, în realitate, decât un simplu produs

[1] Publicat în *É. T.*, iulie–august 1949.

[2] Vezi *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XXXIV [trad. de Florin Mihăescu și Dan Stanca, Humanitas, București, 1995 – *n.t.*].

al imaginației omenești, variabilă de la un individ la altul și neavând nimic în comun cu simbolismul tradițional autentic. Aceasta nu a fost decât o primă etapă, căci le-a fost dat altor psihanaliști să modifice teoriile „maestrului" lor în sensul unei false spiritualități, spre a le putea aplica mai bine, printr-o confuzie mult mai subtilă, în interpretarea simbolismului tradițional însuși. Așa au stat lucrurile mai ales în cazul lui C.G. Jung, ale cărui prime tentative în acest domeniu datează deja de mai multă vreme[3]; e de remarcat faptul foarte semnificativ că pentru această interpretare el a pornit de la o comparație pe care a crezut că o poate stabili între anumite simboluri și desenele unor bolnavi; și trebuie să recunoaștem că într-adevăr aceste desene prezintă uneori un fel de asemănare „parodică" cu simbolurile veritabile, chiar puțin neliniștitoare din cauza naturii a ceea ce le inspiră.

Lucrurile s-au agravat și mai mult când Jung, pentru a explica fenomenul pe care factorii pur individuali nu păreau să-l poată clarifica, s-a văzut nevoit să formuleze ipoteza unui așa-zis „inconștient colectiv" existent într-un anume fel în sau sub psihismul tuturor indivizilor umani, inconștient la care a crezut că poate raporta, concomitent și nediferențiat, originea simbolurilor înseși și cea a caricaturilor lor patologice. Se înțelege de la sine că termenul „inconștient" este total impropriu și că aspectul vizat de el, în măsura în care poate avea o oarecare realitate, ține de ceea ce psihologii numesc de obicei „subconștient", adică ansamblul prelungirilor inferioare ale conștiinței. Am mai semnalat și altă dată confuzia făcută în mod constant între „subconștient" și „supraconștient": cum acesta din urmă scapă complet prin însăși natura

[3] Vezi, în legătură cu acest subiect, A. Préau, *La Fleur d'or et le Taoïsme sans Tao.*

sa chiar domeniului spre care se îndreaptă investigațiile psihologilor, ei nu uită niciodată ca, atunci când iau cunoștință de unele dintre manifestările lui, să le atribuie invariabil „subconștientului“. Exact această confuzie o regăsim în cazul nostru: este neîndoielnic că producțiile bolnavilor aflați sub observația psihiatrilor purced din „subconștient“; dar, dimpotrivă, tot ceea ce este de ordin tradițional, și în special simbolismul, nu poate fi raportat decât la „supraconștient“, adică la elementul prin care se stabilește comunicarea cu supraumanul, pe când „subconștientul“ tinde, din contră, spre infrauman. Avem de-a face aici cu o veritabilă inversare pe deplin caracteristică genului de explicație în chestiune; iar ceea ce îi dă o aparență de justificare este faptul că, în cazuri ca acela citat mai sus, „subconștientul“ „maimuțărește“ efectiv „supraconștientul“, datorită contactului cu influențele psihice de ordin inferior; acest lucru provoacă, celor ce se lasă păcăliți de asemenea contrafaceri și sunt incapabili să le discearnă adevărata natură, iluzia ce sfârșește prin ceea ce am numit o „spiritualitate pe dos“.

Prin teoria „inconștientului colectiv“, se consideră că poate fi explicat faptul că simbolul este „anterior gândirii individuale“ pe care o depășește; adevărata întrebare, care nici măcar nu pare să fie pusă, ar fi să știm în ce direcție o depășește, în jos, cum ar părea să indice acest apel la pretinsul „inconștient“, sau în sus, cum o afirmă, din contră, toate doctrinele tradiționale. Am atras atenția într-un articol recent asupra unei fraze în care această confuzie apare cât se poate de clar: „Interpretarea simbolurilor“ este ușa deschisă spre Marele Tot, adică drumul care duce spre lumina totală prin labirintul străfundurilor obscure ale individualității noastre.“ Există, din nefericire, toate șansele ca rătăcindu-ne prin „străfundurile

obscure" să ajungem la cu totul altceva decât la „lumina totală"; să mai remarcăm și echivocul periculos al „Marelui Tot" care, ca și „conștiința cosmică" în care unii aspiră să se topească, nu poate fi altceva decât psihismul difuz al regiunilor inferioare ale lumii subtile; în acest mod interpretarea psihanalitică a simbolurilor și interpretarea lor tradițională duc, în realitate, spre ținte diametral opuse.

Ar mai trebui făcută o altă remarcă importantă: printre lucrurile foarte diferite pe care „inconștientul colectiv" se presupune că le poate explica trebuie, desigur, numărat și „folclorul", și este unul dintre cazurile în care teoria poate prezenta o oarecare aparență de adevăr. Pentru a fi mai exacți, ar trebui să vorbim aici despre un fel de „memorie colectivă" ce este ca o imagine sau o reflectare, în domeniul uman, a acestei „memorii cosmice" care corespunde unuia dintre aspectele simbolismului lunii. Numai că a trage concluzia că natura „folclorului" se află la originea însăși a tradiției înseamnă a comite aceeași greșeală, atât de răspândită în zilele noastre, prin care se consideră „primitiv" tot ceea ce nu este decât produsul unei degenerescențe. Într-adevăr, este evident că „folclorul", fiind în mod esențial constituit din elemente aparținând unor tradiții stinse, reprezintă inevitabil un stadiu de degenerescență în raport cu ele; dar acesta este singurul mijloc prin care mai poate fi salvat ceva. Ar mai trebui să ne întrebăm în ce condiții a fost încredințată „memoriei colective" conservarea acestor elemente; așa cum am mai avut ocazia să o spunem, nu putem vedea aici decât rezultatul unei acțiuni perfect conștiente a ultimilor reprezentanți ai unor forme tradiționale străvechi aflate pe punctul de a dispărea. Foarte sigur este faptul că mentalitatea colectivă, admițând că există ceva ce poate fi numit astfel, se reduce în fond la o memorie,

ceea ce se exprimă în termenii simbolismului astrologic spunând că ea este de natură lunară; cu alte cuvinte, ea poate îndeplini o anumită funcție de conservare – și exact în asta constă folclorul –, dar este total incapabilă să producă sau să elaboreze ceva, mai ales lucruri de ordin transcendent, așa cum sunt datele tradiționale prin chiar definiția lor.

Interpretarea psihanalitică vizează, în realitate, negarea acestei transcendențe a tradiției, dar într-un mod cu totul nou și diferit decât până acum; nu mai este vorba, ca în toate formele de raționalism, fie de o negare brutală, fie de o ignorare, pur și simplu, a existenței oricărui element „nonuman“. Dimpotrivă, pare să se admită că tradiția are efectiv un caracter „nonuman“, dar se deturnează complet semnificația acestui termen; astfel se face că, la finele articolului citat mai sus, găsim: „Vom reveni poate asupra acestor interpretări psihanalitice ale comorii noastre spirituale a cărei «constantă», de-a lungul timpurilor și diferitelor civilizații, demonstrează limpede caracterul tradițional, nonuman, dacă luăm cuvântul «uman» în sensul de separativ, individual.“ Aici se vede poate cel mai clar adevărata intenție a psihanalizei, intenție care, de altfel, ne place să credem, nu este întotdeauna conștientă la cei ce scriu lucruri de acest gen, căci e de la sine înțeles că în cazul de față nu este în joc o individualitate sau alta, fie ea a unui „șef de școală“ ca Jung, ci una dintre cele mai suspecte „inspirații“ din care vin asemenea interpretări. Nu este nevoie să fi pătruns prea în profunzime în studiul doctrinelor tradiționale pentru a ști că, atunci când se vorbește despre un element „nonuman“, ceea ce se înțelege prin asta și aparține în esență stărilor supraindividuale ale ființei nu are nimic de-a face cu factorul „colectiv“ care, în sine, ține în realitate doar de domeniul individual uman, ca și ceea ce

este calificat aici drept „separativ" și care, în plus, prin caracterul său „subconștient", nu poate în nici un caz deschide comunicarea cu alte stări decât în direcția infraumanului. Poate fi surprins aici, de îndată, procedeul de subversiune care constă în înarmarea cu anumite noțiuni tradiționale ce vor fi răsturnate în urma substituirii „supraconștientului" cu „subconștientul", a „supraumanului" cu „infraumanul". Oare nu este această subversiune mai periculoasă decât simpla negare, și ar mai putea crede cineva că exagerăm spunând că ea contribuie la pregătirea căii spre o adevărată „contratradiție" destinată să servească drept vehicul acestei „spiritualități pe dos" al cărei triumf aparent și trecător trebuie marcat, către sfârșitul ciclului actual, de „domnia Anticristului"?

VI

ȘTIINȚA LITERELOR[1]

('Ilm al-ḥurūf)

În preliminariile studiului „La Théodicée de la Kabbale", dl Warrain, după ce afirmă că „ipoteza cabalistică susține că limba ebraică este limba perfectă transmisă de Dumnezeu primului om", se crede apoi dator să-și exprime rezervele asupra „pretenției iluzorii a acestei limbi că ar deține elementele pure ale unei limbi naturale, când, de fapt, ea nu posedă decât fragmente și deformări". Totuși, admite că „este probabil ca limbile vechi să provină dintr-o limbă hieratică alcătuită de inspirați", că „trebuie deci să existe în ele cuvinte care să exprime esența lucrurilor și raporturile lor numerice" și că „s-ar putea spune același lucru despre artele divinatorii". Credem însă că ar fi util să facem câteva precizări cu privire la această problemă; mai întâi însă ținem să remarcăm faptul că dl Warrain s-a plasat într-un unghi de vedere mai degrabă filozofic, în timp ce noi dorim aici să ne menținem cu strictețe, așa cum am făcut-o și altă dată, pe terenul inițiatic și tradițional.

Un prim punct asupra căruia merită să atragem atenția este următorul: afirmația conform căreia limba ebraică ar fi însăși limba revelației primordiale pare să nu aibă decât

[1] Publicat în *V.I.*, februarie 1931.

un caracter exoteric și chiar să nu aparțină, în fond, doctrinei cabalistice, ci, în realitate, să ascundă ceva mult mai profund. Dovada o constituie faptul că același fenomen se întâlnește și în cazul altor limbi, iar această afirmare a „primordialității", ca să spunem așa, nu s-ar putea justifica, luată *ad litteram*, în toate cazurile, căci am avea de-a face cu o contradicție evidentă. Este vorba în special de limba arabă; faptul că ea ar fi limba originară a umanității constituie o părere destul de răspândită în țările unde este vorbită; dar ce e remarcabil și ne face să ne gândim că la fel stau lucrurile și în cazul ebraicii este faptul că această opinie vulgară e atât de puțin fondată și atât de lipsită de autoritate, încât vine în contradicție formală cu veritabila învățătură tradițională a Islamului potrivit căreia limba „adamică" era „limba siriacă", *luġa sūryāniyya*, care, de altfel, nu are nici o legătură cu țara desemnată astăzi sub numele de Siria și nici cu vreuna dintre limbile mai mult sau mai puțin vechi a căror amintire a fost păstrată de omenire până în zilele noastre. Această *luġa sūryāniyya* este chiar, conform interpretării oferite de numele ei, limba „iluminării solare", *shams 'ishrāqiyya*; de fapt, *Sūryā* este numele sanscrit al Soarelui, și aceasta ar părea să indice faptul că rădăcina *sur*, una dintre cele care desemnează lumina, aparținea ea însăși acestei limbi originare. Este vorba deci de acea Sirie primitivă despre care Homer spune că ar fi o insulă „dincolo de Ogygia", ceea ce o identifică cu *Tula* hiperboreeană și cu „locul unde se produc revoluțiile Soarelui". După Flavius Josephus, capitala acestei țări se numea Heliopolis, „orașul Soarelui"[2], nume dat mai apoi orașului din Egipt numit și *On*, după cum Teba

[2] *Cf. Cetatea solară* a rozicrucienilor, *Cetatea Soarelui* a lui Campanella etc. La acest prim Heliopolis ar trebui raportat, în realitate, simbolismul ciclic al păsării phoenix.

ar fi fost mai întâi numele capitalei Ogygiei. Transferurile succesive ale acestor nume și ale încă multor altora ar fi cu deosebire interesant de studiat în ceea ce privește constituirea centrelor spirituale secundare din diverse perioade, constituire care se află în strâns raport cu cea a limbilor destinate să servească drept „vehicule" pentru formele tradiționale corespunzătoare. Acestea sunt limbile pe care le putem numi, pe drept cuvânt, „limbi sacre"; și chiar pe această distincție ce trebuie operată între limbile sacre și cele vulgare se bazează, în esență, justificarea metodelor cabalistice, precum și cea a procedeelor similare întâlnite în alte tradiții.

Putem afirma că la fel cum oricare centru spiritual secundar este ca o imagine a Centrului suprem și primordial, după cum am explicat în studiul nostru despre *Regele lumii*, orice limbă sacră, sau „hieratică" dacă vrem, poate fi privită ca o imagine sau ca o reflectare a limbii originare care este limba sacră prin excelență; acesta e „Cuvântul pierdut" sau, mai degrabă, ascuns celor din „vârsta întunecată", la fel după cum Centrul suprem a devenit pentru ei invizibil și inaccesibil. Dar nu este vorba aici despre „fragmente și deformări"; e vorba, dimpotrivă, de adaptări obișnuite, cerute de împrejurările de timp și de loc, conform cărora, după învățătura lui Sayyd Muhieddīn ibn 'Arabi, la începutul celei de-a doua părți din *Al-futūḥāt al-makkiyya*, fiecare profet sau mesager al revelației trebuia neapărat să folosească un limbaj care să poată fi înțeles de cei cărora li se adresa, deci în mod special apropriat mentalității unui anumit popor și a unei anumite perioade. Aceasta este cauza diversității formelor tradiționale, și chiar această diversitate o antrenează, ca o consecință imediată, pe cea a limbilor care trebuie să le servească drept mijloace de expresie; așadar, toate limbile sacre trebuie privite

ca fiind creația unor „inspirați", căci altfel ele nu ar fi apte să îndeplinească rolul căruia îi sunt în mod esențial destinate. În ce privește limba primitivă, originea sa trebuie să fi fost „nonumană", ca și cea a tradiției primordiale înseși; și orice limbă sacră deține încă în structura ei (*al-mabānī*) și în semnificația ei (*al-ma'ānī*) o reflectare a limbii primitive. Aceasta se poate traduce, de altfel, în diferite moduri ce nu au aceeași importanță în toate cazurile, căci problema adaptării intervine și aici: așa stau lucrurile, de pildă, în ce privește forma simbolică a caracterelor folosite pentru scriere[3]; tot astfel se prezintă, îndeosebi pentru ebraică și arabă, corespondența numerelor cu literele și, în consecință, cu cuvintele compuse din aceste litere.

Este desigur dificil pentru occidentali să înțeleagă ce sunt cu adevărat limbile sacre, fiindcă, cel puțin în condițiile actuale, ei nu au contact direct cu nici una dintre ele; și am putea reaminti cu acest prilej ceea ce am mai spus la modul general și în alte ocazii despre dificultatea de asimilare a „științelor tradiționale", cu mult mai mare decât cea a învățăturilor de ordin pur metafizic, tocmai datorită caracterului lor specializat care le leagă indisolubil de una sau de alta din formele determinate și nu permite transferul lor ca atare de la o civilizație la alta decât cu riscul de a le face în întregime ininte-

[3] Această formă poate, de altfel, să fi suferit modificări corespunzând readaptărilor tradiționale ulterioare, așa cum s-a întâmplat cu ebraica după robia în Babilon; spunem că este vorba despre o readaptare, căci e neverosimil ca vechea scriere să se fi pierdut cu adevărat într-o perioadă de 70 de ani, și este chiar surprinzător că în general mulți nu și-au dat seama de asta. Fapte de același gen trebuie să se fi produs, în epoci mai mult sau mai puțin îndepărtate, în special în cazul alfabetului sanscrit și, într-o oarecare măsură, în acela al ideogramelor chinezești.

ligibile, sau de a nu obține decât un rezultat total iluzoriu, dacă nu chiar complet fals. Astfel, pentru a înțelege efectiv întreaga dimensiune a simbolismului literelor și numerelor, acesta ar trebui trăit, într-un fel, până și în aplicarea sa la circumstanțele înseși ale vieții curente, așa cum se întâmplă în anumite țări orientale; dar ar fi absolut himerică pretenția de a introduce considerațiile și aplicațiile de acest gen în limbile europene, pentru care nu sunt deloc făcute, și unde valoarea numerică a literelor mai ales este un lucru inexistent. Încercările pe care le-au făcut unii în această ordine de idei, în afara oricărui dat tradițional, sunt deci eronate din start; și, chiar dacă s-au obținut uneori câteva rezultate corecte, de exemplu din punct de vedere „onomantic", aceasta nu demonstrează valoarea și legitimitatea procedeelor, ci doar existența unui soi de facultate „intuitivă" (care, bineînțeles, nu are nimic comun cu veritabila intuiție intelectuală) la cei care le-au pus în aplicare, așa cum se întâmplă frecvent în „artele divinatorii"[4].

Pentru a expune principiul metafizic al „științei literelor" (în arabă, *'ilm al-ḥurūf*), Sayyd Muhieddīn, în *Al-futūḥāt al-makkiyya,* înfățișează universul ca fiind simbolizat de o carte: este bine-cunoscutul simbol *Liber mundi* al rozicrucienilor și, de asemenea, cel al lui *Liber vitae* apocaliptic[5]. Caracterele

[4] Se pare că se poate spune același lucru, în ciuda aparențelor „științifice" ale metodelor, în ce privește rezultatele obținute de astrologia modernă, atât de îndepărtată de adevărata astrologie tradițională; aceasta din urmă, ale cărei chei par să se fi pierdut definitiv, era de altfel cu totul altceva decât o simplă „artă divinatorie", deși evident susceptibilă de aplicații de acest gen, dar cu titlu absolut secundar și „accidental".

[5] Am avut deja ocazia să remarcăm legătura existentă între acest simbolism al „Cărții Vieții" și cel al „Arborelui Vieții": frunzele arborelui

cărții sunt, în principiu, scrise simultan și indivizibil de „pana divină" (*al-qalam al-ilāhiyy*); aceste „litere transcendente" constituie esențele eterne sau ideile divine; și, cum fiecare literă este totodată un număr, se va remarca acordul acestei învățături cu doctrina pitagoreică. Aceleași „litere transcendente", adică totalitatea creaturilor, condensate principial în omnisciența divină, au fost coborâte apoi de suflul divin în zonele inferioare unde au compus și format universul manifestat. Se impune aici o apropiere de rolul pe care îl joacă literele în doctrina cosmogonică din *Sefer Iețira*; „știința literelor" are, de altfel, o importanță aproape egală în Cabala ebraică și în ezoterismul islamic.[6]

Plecând de la acest principiu, se va înțelege cu ușurință de ce a fost stabilită o corespondență între litere și diferitele părți ale Universului manifestat și, în special, ale lumii noastre; existența corespondențelor planetare și zodiacale este, în această privință, destul de cunoscută, și ar fi inutil să mai insistăm asupra ei; e suficient să notăm că acest fapt pune „știința literelor" în strânsă legătură cu astrologia, considerată ca știință „cosmologică".[7] Pe de altă parte, în virtutea analo-

---

și caracterele cărții reprezintă în egală măsură toate ființele universului (cele „zece mii de ființe" din tradiția extrem-orientală).

[6] Trebuie să mai remarcăm faptul că această „Carte a lumii" este, în același timp, „Mesajul divin" (*ar-risāla al-ilāhiyya*), arhetipul tuturor cărților sacre; scrierile tradiționale nu sunt decât traducerea lor în limbaj uman. Acest lucru este mai ales afirmat de *Vede* și *Coran*; ideea „Evangheliei veșnice" arată, de asemenea, că aceeași concepție nu este complet străină creștinismului sau că, cel puțin, ea nu i-a fost întotdeauna străină.

[7] Există și alte corespondențe – cu elementele, calitățile sensibile, sferele cerești etc.; literele alfabetului arab, fiind în număr de douăzeci și opt, se află și ele în relație cu ritmurile lunare.

giei constitutive a „microcosmosului" (*al-kawn aṣ-ṣaġīr*) cu „macrocosmosul" (*al-kawn al-kabīr),* aceste litere corespund în egală măsură diferitelor părți ale organismului uman; în acest sens, semnalăm în treacăt că există o aplicare terapeutică a „științei literelor", fiecare literă fiind folosită într-un anume fel pentru a vindeca maladiile ce afectează în mod special organul corespunzător.

Rezultă, de asemenea, din cele spuse până acum, că „știința literelor" trebuie înțeleasă pe niveluri diferite ce pot fi, în fond, raportate la „cele trei lumi"; într-un sens superior, înseamnă cunoașterea tuturor lucrurilor în principiul însuși, ca esențe veșnice dincolo de orice manifestare; într-un sens pe care l-am putea numi de mijloc, este cosmogonia, cu alte cuvinte cunoașterea producerii sau formării lumii manifestate; în sfârșit, în sens inferior, ea dă cunoașterea virtuților numelor și numerelor, în măsura în care exprimă natura fiecărei ființe, o cunoaștere ce permite, cu titlu de aplicație, exercitarea prin intermediul lor și în virtutea acestei corespondențe, a unei acțiuni de ordin „magic" asupra ființelor înseși și a evenimentelor care le privesc. Într-adevăr, conform celor expuse de Ibn Khaldūn, formulele scrise, fiind compuse din aceleași elemente ce constituie totalitatea ființelor, au, prin aceasta, facultatea de a acționa asupra lor; ca atare, cunoașterea numelui unei ființe, expresie a propriei sale naturi, poate da o putere asupra ei; această aplicație a „științei literelor" este în mod obișnuit desemnată prin *sīmīyā*[8]. Este important de

[8] Termenul *sīmīyā* nu pare să fie doar de origine arabă; el vine, mai degrabă, din grecescul *semeia*, „semne", ceea ce îl face aproape echivalentul cuvântului cabalistic *ghematria*, și el de origine greacă, și derivat nu din *geometria*, cum se spune cel mai adesea, ci din *grammateia* (de la *grammata*, „litere").

remarcat că „știința literelor" merge cu mult mai departe decât un simplu procedeu „divinatoriu"; întâi, cu ajutorul unui calcul (*ḥisāb*) efectuat asupra numerelor corespunzând literelor și numelor, se poate ajunge la previziunea anumitor evenimente[9]; dar faptul nu constituie oarecum decât un prim grad, cel mai elementar dintre toate, fiind posibil să se efectueze apoi, pe baza rezultatelor acestui calcul, mutații care vor avea drept efect o modificare corespunzătoare în evenimentele înseși.

Și aici trebuie să distingem trepte diferite, ca și în cazul cunoașterii înșeși, față de care aceasta nu e decât o aplicare și o punere în practică; când acțiunea se exercită numai în lumea sensibilă, e vorba doar de gradul inferior, și, de fapt, numai în acest caz se poate vorbi de „magie"; dar este ușor de înțeles că avem de-a face cu ceva de un cu totul alt ordin atunci când e vorba despre o acțiune ce se repercutează în lumile superioare. În acest ultim caz ne aflăm evident în ordinea „inițiatică", în sensul complet al acestui cuvânt; iar singurul care poate opera activ în toate lumile e cel ajuns la treapta de „sulf roșu" (*al-Kabrīt al-aḥmar*), expresia indicând o asimilare – ce ar părea unora oarecum neașteptată – a „științei literelor" cu alchimia.[10] Într-adevăr, aceste două științe, înțelese în sensul lor profund, nu sunt în realitate decât una singură; și ceea ce exprimă ele, sub aparențe foarte diferite, nu este nimic altceva decât procesul însuși al inițierii care

[9] Se poate obține, de asemenea, în anumite cazuri, printr-un calcul de același gen, soluția problemelor de ordin doctrinar; și această soluție se prezintă uneori sub o formă simbolică dintre cele mai remarcabile.

[10] Sayyd Muhieddīn este numit *Ash-shaykh al-akbar wa-l-kabrīt al-aḥmar.*

reproduce de altfel riguros procesul cosmogonic, pentru că realizarea totală a posibilităţilor unei fiinţe se efectuează în mod necesar trecând prin aceleaşi faze ca acelea ale Existenţei universale.[11]

[11] Este cel puţin curios de remarcat faptul că însuşi simbolismul masonic, în care „Cuvântul pierdut" şi căutarea lui joacă un rol important, caracterizează treptele iniţiatice prin expresii împrumutate din „ştiinţa literelor": a silabisi, a citi, a scrie. „Maestrul", care are printre atributele sale şi „planşa inscripţiilor" [traducere propusă de A. Scrima pentru *planche à tracer – n.t.*], dacă ar fi cu adevărat ceea ce trebuie să fie, ar fi capabil nu numai să citească, ci şi să scrie în „Cartea Vieţii", adică să coopereze conştient la realizarea planului „Marelui Arhitect al Universului"; se poate judeca, de aici, distanţa ce separă posesia nominală a acestui grad de posesia sa efectivă!

VII

LIMBA PĂSĂRILOR[1]

Wa aṣ-ṣāffāti ṣaffᵃⁿ
Fa-az-zājirāti zajrᵃⁿ
Fa-at-tāliyāti dhikrᵃⁿ
(„Pe cei ce se înșiră în șir,
și opresc cu oprire
și citesc îndemnarea.“*)
Coranul, XXXVII, 1–3

În diverse tradiții se pomenește adesea despre un limbaj misterios numit „limba păsărilor“: denumire evident simbolică, pentru că importanța care este atribuită cunoașterii acestei limbi, ca prerogativă a înaltei inițieri, nu permite sensul literal. Astfel, citim în *Coran:* „Și Solomon fu moștenitorul lui David; și el spuse: O, oameni! am fost instruit în tainele limbii păsărilor (*'ullimnā manṭiq aṭ-ṭayri*) și asupra mea s-au revărsat toate împlinirile...“ (XXVII, 15). Altundeva, întâlnim eroi învingători ai dragonului, asemenea lui Siegfried din legenda nordică, ce înțeleg imediat limba păsărilor; iar aceasta ne permite să interpretăm cu ușurință simbolismul despre care e vorba. Într-adevăr, victoria asupra dragonului are drept consecință imediată cucerirea nemuririi, figurată printr-un obiect la care dragonul interzicea accesul; cucerirea nemuririi implică, în mod esențial, reintegrarea în centrul ființei umane, adică în punctul unde se stabilește comunicarea cu stările superioare ale ființei. Or, această comunicare este reprezentată de înțelegerea limbii păsărilor; de fapt, păsările

[1] Publicat în *V.I.*, noiembrie 1931.

* Traducere din arabă de dr. Silvestru Octavian Isopescul, Editura Eta, Cluj-Napoca, f.a. Ediția princeps a apărut la Cernăuți, în 1912 (*n.t.*).

sunt înțelese ca simboluri ale îngerilor, mai precis ale stărilor superioare. Am avut ocazia să citățm în altă parte[2] parabola evanghelică în care este vorba, în acest sens, despre „păsările cerului" ce vin și se odihnesc pe crengile arborelui, ale acelui arbore care reprezintă axa ce trece prin centrul fiecărei stări a ființei, unindu-le între ele[3].

În textul coranic reprodus mai sus, termenul *aṣ-ṣāffāt* este considerat ca reprezentând, literalmente, păsările, dar aplicându-se simbolic îngerilor (*al-malā 'ika*); astfel, primul verset semnifică stabilirea ierarhiilor cerești sau spirituale.[4] Al doilea verset exprimă lupta îngerilor împotriva demonilor, lupta puterilor cerești împotriva celor infernale, adică opoziția dintre stările superioare și stările inferioare[5]; în tradiția hindusă,

---

[2] *Omul și devenirea sa după Vêdânta* [trad. de Maria Ivănescu, Editura Antet, București, 1995 – *n.t.*], cap. III.

[3] În simbolul medieval *Peridexion* (formă coruptă pentru *Paradision*) vedem păsări pe crengile arborelui și dragonul la poale (vezi *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX). Într-un studiu despre simbolismul „păsării paradisului" (*Le Rayonnement intellectuel*, mai-iunie 1930) dl Charbonneau-Lassay a reprodus o sculptură în care această pasăre este figurată doar prin cap și aripi, formă sub care sunt adesea reprezentați îngerii.

[4] Cuvântul *ṣaff*, „rang", face parte dintre acele denumiri, de altminteri numeroase, în care unii au vrut să descopere originea termenilor *ṣūfiyy* și *taṣawwuf*; deși această derivare nu pare acceptabilă dintr-un punct de vedere strict lingvistic, nu e mai puțin adevărat că, asemenea multor altora de același gen, ea reprezintă una dintre ideile cuprinse realmente în acești termeni, fiindcă „ierarhiile spirituale" se identifică în mod esențial cu gradele de inițiere.

[5] Această opoziție se traduce în orice ființă prin opoziția dintre tendința ascendentă și cea descendentă, denumite în doctrina hindusă *sattva* și *tamras*. Același lucru îl simbolizează și mazdeismul prin antagonismul luminii și al tenebrelor, personificate prin *Ormuzd* și, respectiv, *Ahriman*.

ilustrează lupta dintre *Deva* și *Asura* și, de asemenea, urmărind un alt simbolism foarte asemănător cu cel despre care vorbim aici, lupta dintre *Garuḍa* și *Nāga*, în care regăsim, de altminteri, șarpele sau dragonul sus-pomeniți; *Garuḍa* este vulturul și, în alte părți, el este înlocuit cu ibisul, cocostârcul, bâtlanul, toate păsări ce se hrănesc cu reptile[6]. În sfârșit, în al treilea verset este vorba despre îngerii ce recită *dhikr*, ceea ce, în interpretarea cea mai obișnuită, este considerat ca recitare a *Coranului*, dar, desigur, nu a *Coranului* exprimat în limbaj omenesc, ci a prototipului său etern înscris pe „tabla păstrată" (*al-lawl al-mahfuz*), care se întinde între cer și pământ, asemenea scării lui Iacov, reunind deci toate gradele existenței universale.[7] La fel, în tradiția hindusă stă scris că Deva, în lupta lor împotriva entităților *Asura*, s-au protejat (*achan dayan*) prin recitarea imnurilor vedice și, în virtutea acestui fapt, imnurile au primit numele de *chanda*, cuvânt ce desemnează tocmai „ritmul". Aceeași idee este, de altfel, conținută în cuvântul *dhikr* care, în ezoterismul islamic, se aplică exact formulelor ritmice corespunzătoare mantrelor hinduse, formule a căror repetare are drept scop producerea unei armonizări a diverselor elemente ale ființei și deter-

[6] Vezi, în acest sens, remarcabilele lucrări ale dlui Charbonneau-Lassay despre simbolurile animale ale lui Cristos. Este important de remarcat că opoziția simbolică dintre pasăre și șarpe nu se aplică decât atunci când cel din urmă apare sub aspectul său malefic; dimpotrivă, sub aspectul său benefic, șarpele se unește uneori cu pasărea, ca în figura lui Quetzalcoatl din vechile tradiții americane; în alte părți, regăsim, tot în Mexic, lupta vulturului împotriva șarpelui. Am putea, în cazul asocierii șarpelui cu pasărea, să reamintim textul evanghelic: „Fiți dar înțelepți ca șerpii și nevinovați ca porumbeii" (Matei, 10, 16).

[7] Despre simbolismul Cărții, la care toate acestea se raportează direct, vezi *Le Symbolisme de la Croix*, *cap.* XIV.

minarea vibrațiilor susceptibile, prin repercusiunea lor asupra seriei stărilor, în ierarhie indefinită, să deschidă o comunicare cu stările superioare, ceea ce de fapt constituie, în general, rațiunea de a fi, esențială și primordială, a tuturor riturilor.

După cum vedem, ne-am reîntors direct la ceea ce spuneam la început despre „limba păsărilor", pe care am putea-o numi, tot atât de exact, „limba îngerilor", și al cărei corespondent în lumea umană este limbajul ritmat, căci, în definitiv, pe „știința ritmului", care de altfel comportă multiple aplicații, se bazează toate mijloacele utilizabile pentru comunicarea cu stările superioare. De aceea, o tradiție islamică spune că Adam, în Paradisul terestru, vorbea în versuri, adică în limbaj ritmat; este vorba aici de acea „limbă siriacă" (*luġa sūryā-niyya*) despre care am vorbit în precedentul nostru studiu referitor la „știința literelor" și care trebuie privită ca traducând direct „iluminarea solară" și „angelică" manifestată în centrul ființei umane. Iată motivul pentru care cărțile sacre sunt scrise într-un limbaj ritmat, ceea ce, cum se vede, înseamnă cu totul altceva decât niște „poeme" în sensul pur profan, așa cum ar dori să vadă prejudecățile antitradiționale ale „criticilor" moderni; și, de altfel, la origine, poezia nu era deloc această vană „literatură", cum a devenit printr-o degenerescență datorată cursului descendent al ciclului uman, ea având la începuturi un veritabil caracter sacru.[8] Putem regăsi urme ale acestei concepții până în Antichitatea occi-

[8] S-ar putea spune, în general, că artele și științele nu au devenit profane decât în urma unei atare degenerescențe care le-a despuiat de orice caracter tradițional și, prin urmare, de orice semnificație de ordin superior; asupra acestui subiect ne-am explicat în *L'Ésotérisme de Dante*, cap. II, și în *Criza lumii moderne*, cap. IV [trad. de Anca Manolescu, Humanitas, București, 1993 – *n·t.*]

dentală clasică, atunci când poezia era încă numită „limba zeilor", expresie echivalentă cu cele semnalate mai înainte, pentru că „zeii", adică *Deva*[9], sunt, ca și îngerii, reprezentări ale stărilor superioare. În limba latină, versurile erau numite *carmina*, denumire care se raporta la folosirea lor în îndeplinirea ritualurilor, căci latinescul *carmen* este identic cu sanscritul *karma*, care trebuie înțeles aici în sensul lui special de „acțiune rituală"[10]; și chiar poetul însuși, interpret al „limbii sacre" prin intermediul căreia transpare Verbul divin, era *vates*, cuvânt care îl caracteriza ca fiind înzestrat cu o inspirație oarecum profetică. Mai târziu, în urma unei alte degenerescențe, *vates* nu a mai fost decât un vulgar „divinator"[11], iar *carmen* (de unde cuvântul francez *charme*), un „farmec", adică o operație de magie inferioară; chiar în acest proces

---

[9] Sanscritul *Deva* și latinescul *Deus* sunt unul și același cuvânt.

[10] Cuvântul „poezie" derivă și el din verbul grecesc *poiein*, care are aceeași semnificație ca și rădăcina sanscrită *kṛ*, de unde vine *karma*, și care se regăsește în verbul latinesc *creare*, înțeles în accepțiunea sa originară; la început era vorba de cu totul altceva decât de simpla producere a unei opere artistice sau literare, în sensul profan pe care Aristotel se pare că l-a avut în vedere vorbind despre ceea ce el a numit „științele poetice".

[11] Nici cuvântul „divinator" nu este mai puțin deviat în sensul său, pentru că, etimologic, el nu este altceva decât *divinus*, semnificând aici „interpret al zeilor". „Auspiciile" (de la *aves spicere*, „a observa păsările"), preziceri formulate pe baza observării zborului și cântecului păsărilor, trebuie îndeosebi apropiate de „limba păsărilor", înțeleasă aici în sens pur material, dar identificată cu „limba zeilor", pentru că ei erau priviți ca manifestându-și voința prin astfel de semne, păsările îndeplinind și rolul de „mesageri", analog celui care este, în general, atribuit îngerilor (de unde și numele acestora, dat de sensul propriu al grecescului *angelos*), chiar dacă el este luat sub aspect inferior.

se poate vedea faptul că magia, vrăjitoria în speță, este ceea ce mai subzistă ca ultim vestigiu al tradițiilor dispărute.

Aceste câteva precizări vor fi suficiente, credem, pentru a arăta cât de mult se înșală cei ce iau în derâdere textele în care este vorba despre „limba păsărilor"; ar fi, într-adevăr, prea simplu și ușor să tratăm cu dispreț drept „superstiții" tot ceea ce nu înțelegem; cu siguranță, cei vechi știau ce spun când întrebuințau limbajul simbolic. Adevărata „superstiție", în sensul strict etimologic (*quod superstat*), este ceea ce își supraviețuiește sieși, adică, într-un cuvânt, „litera moartă"; dar chiar această conservare, oricât de puțin demnă de interes ar putea părea, nu este totuși un lucru de disprețuit, căci spiritul, care „suflă unde vrea" și când vrea, poate veni oricând să reînvie simbolurile și riturile, și să le redea, alături de sensul pierdut, plenitudinea virtuții lor originare.

SIMBOLURI ALE CENTRULUI ŞI ALE LUMII

VIII

IDEEA DE CENTRU ÎN TRADIȚIILE ANTICE[1]

Am mai avut deja ocazia să facem aluzie la „Centrul Lumii" și la diferitele simboluri care îl reprezintă; se cuvine să revenim asupra ideii de Centru, dată fiind importanța sa în toate tradițiile antice, și să indicăm câteva dintre principalele sale semnificații. Într-adevăr, pentru moderni, această idee nu mai evocă instantaneu toată bogăția de sensuri pe care i-o atribuiau anticii; și în acest caz, ca în tot ceea ce este legat de simbolism, multe lucruri au fost uitate, iar anumite moduri de a gândi par să fi devenit total străine marii majorități a contemporanilor noștri; e necesar deci să insistăm asupra ei, cu atât mai mult cu cât neînțelegerea e generalizată și completă în această privință.

Centrul este, înainte de toate, originea, punctul de pornire al tuturor lucrurilor; este punctul principial, fără formă și fără dimensiuni, deci indivizibil și, prin aceasta, singura imagine a Unității primordiale. Prin iradierea lui sunt produse toate lucrurile, la fel cum Unitatea produce toate numerele, fără ca esența ei să fie modificată sau afectată în vreun fel din această cauză. Există aici un paralelism complet între două modalități de expresie: simbolismul geometric și simbolismul

[1] Publicat în *Reg.*, mai 1926.

numeric, în așa fel încât pot fi folosite ambele, trecerea de la unul la celălalt făcându-se în modul cel mai firesc. De altfel, nu trebuie să uităm că, și într-un caz și în celălalt, este vorba tot despre simbolism; unitatea aritmetică nu este același lucru cu Unitatea metafizică, prima nefiind decât o reprezentare a celei de-a doua, dar o reprezentare care nu are nimic arbitrar, căci există între ele o relație analogică reală, iar această relație permite transpunerea ideii de Unitate dincolo de domeniul cantității, în ordinea transcendentală. La fel se întâmplă și cu ideea de Centru; aceasta este susceptibilă de o transpunere asemănătoare, prin care i se elimină caracterul spațial, ce nu mai este evocat decât cu titlu de simbol: punctul central este Principiul, Ființa pură; iar spațiul pe care îl umple cu strălucirea sa, existent tocmai prin reverberația ei, (acel *Fiat lux* din Facerea), fără de care acest spațiu nu ar fi decât „privare" și neant, este Lumea în sensul cel mai larg al cuvântului, ansamblul tuturor ființelor și stărilor de existență care constituie manifestarea universală.

Reprezentarea cea mai simplă a ideii pe care tocmai am formulat-o este punctul din centrul cercului (fig. 1): punctul

Fig. 1

Fig. 2

este emblema Principiului, iar cercul, cea a Lumii. Este imposibil să stabilim în timp vreo origine pentru utilizarea acestei reprezentări, căci ea poate fi întâlnită frecvent pe obiectele preistorice; trebuie să vedem aici, fără îndoială, unul dintre semnele care se află în legătură directă cu tradiția primordială. Uneori, punctul este înconjurat de mai multe cercuri concentrice, care par să reprezinte diferitele stări sau grade

ale existenței manifestate, acestea dispunându-se ierarhic în funcție de distanțarea lor, mai mare sau mai mică, față de Principiul primordial. Punctul din centrul cercului a fost înțeles, de asemenea, și probabil încă dintr-o epocă foarte veche, ca o reprezentare a soarelui, deoarece acesta este cu adevărat, în ordinea fizică, Centrul sau „Inima Lumii"; figura a rămas până în zilele noastre semnul astrologic și astronomic uzual al soarelui. Din aceeași cauză, probabil, majoritatea arheologilor încearcă, peste tot unde întâlnesc acest simbol, să-i acorde o semnificație exclusiv „solară", pe când el are în realitate un alt sens, mai vast și mai profund; ei uită – sau nu cunosc – faptul că soarele, din punctul de vedere al tuturor tradițiilor străvechi, nu este el însuși decât un simbol, acela al adevăratului „Centru al Lumii", care este Principiul divin.

Raportul existent între centru și circumferință, sau între ceea ce reprezintă fiecare dintre ele, este deja indicat destul de clar prin faptul că circumferința nu ar putea să existe fără centrul său, în timp ce acesta este absolut independent de prima. Acest raport poate fi marcat într-un fel mai clar și mai explicit prin trasarea unor raze ce pleacă din centru și se opresc la circumferință; razele pot fi reprezentate în număr variabil, pentru că formează într-adevăr o mulțime indefinită ca și punctele de pe circumferință, care sunt extremitățile celor dintâi; dar, de fapt, întotdeauna au fost alese, pentru imaginile de acest gen, numere care au prin ele însele o valoare simbolică specială. Aici, forma cea mai simplă este cea care prezintă numai patru raze împărțind circumferința în patru părți egale, adică două diametre rectangulare ce formează o cruce în interiorul circumferinței (fig. 2). Această nouă figură are aceeași semnificație generală ca și prima, dar i se mai adaugă și alte semnificații secundare care vin să o completeze: dacă reprezentăm circumferința ca fiind parcursă într-un anumit

sens, obținem imaginea unui ciclu al manifestării, asemenea ciclurilor cosmice pe marginea cărora doctrina hindusă elaborează o teorie extrem de dezvoltată. Diviziunile determinate pe circumferință de către extremitățile brațelor crucii corespund atunci diferitelor perioade sau faze în care se împarte ciclul; iar o astfel de împărțire poate fi considerată, ca să spunem așa, la scări diferite, după cum ciclurile despre care este vorba sunt mai mult sau mai puțin întinse. Vom avea astfel, de exemplu, pentru a rămâne doar la ordinea existenței pământești, cele patru momente principale ale zilei, cele patru faze ale lunației, cele patru anotimpuri ale anului și, de asemenea, conform concepției pe care o găsim atât în vechile tradiții ale Indiei și ale Americii Centrale, cât și în cele ale Antichității greco-latine, cele patru vârste ale omenirii. Nu indicăm decât sumar aceste considerații, pentru a da o imagine de ansamblu despre ceea ce exprimă simbolul în cauză; ele sunt de altfel în legătură directă cu ceea ce vom spune mai departe.

Dintre imaginile care prezintă un număr mai mare de raze, trebuie să menționăm în special roțile sau „rotițele" care au de obicei șase sau opt raze (fig. 3 și 4). „Rotița" celtică,

Fig. 3

Fig. 4

prezentă de-a lungul întregului Ev Mediu, se regăsește sub una sau alta dintre cele două forme; aceleași figuri, mai ales cea de-a doua, se întâlnesc adesea în țările orientale, în special în Caldeea și în Asiria, în India (unde roata se numește *cakra*) și în Tibet. Pe de altă parte, există o strânsă înrudire între roata cu șase raze și chrismă, care nu diferă de prima decât prin aceea că circumferința căreia îi aparțin extremitățile razelor

nu este trasată în mod obișnuit; or, roata, în loc să fie un simplu semn „solar", cum e considerat de obicei în epoca noastră, este înainte de toate un simbol al Lumii, lucru ușor de înțeles. În limbajul simbolic al Indiei se vorbește constant despre „roata lucrurilor" sau despre „roata vieții", ceea ce corespunde clar acestei semnificații; se vorbește de asemenea despre „roata legii", expresie pe care budismul a împrumutat-o, ca pe multe altele, din doctrinele anterioare, și care, la origine cel puțin, se referă mai ales la teoriile ciclice. Trebuie să mai adăugăm că zodiacul este reprezentat și el sub forma unei roți cu douăsprezece raze, și că, de altfel, numele ce i se dă în sanscrită semnifică *ad litteram* „roată a semnelor"; ar putea fi tradus și prin „roată a numerelor", după sensul prim al cuvântului *rāśi* ce desemnează semnele zodiacului.[2]

În afară de aceasta, există o anumită legătură între roată și diferitele simboluri florale; am putea chiar vorbi, cel puțin în anumite cazuri, despre o adevărată echivalență[3]. Dacă analizăm o floare simbolică asemenea lotusului, crinului sau trandafirului[4], constatăm că înflorirea ei reprezintă, între altele

---

[2] Să mai notăm că „roata norocului", din simbolismul Antichității occidentale, are legături foarte strânse cu „roata legii" și, de asemenea, deși aceasta nu apare atât de evident la prima vedere, cu roata zodiacală.

[3] Printre alte indicii ale acestei echivalențe, în ceea ce privește Evul Mediu, am văzut roata cu opt raze și o floare cu opt petale figurate una în fața celeilalte, pe aceeași piatră sculptată, încastrată pe fațada vechii biserici Saint-Mexme din Chinon, datând, foarte probabil, din epoca carolingiană.

[4] Crinul are șase petale; lotusul, în reprezentările cele mai des întâlnite, are opt; cele două forme corespund deci roților cu șase și opt raze. Cât despre trandafir, acesta este reprezentat cu un număr variabil de petale care poate să-i modifice semnificația sau, cel puțin, să-i dea nuanțe diferite. Despre simbolismul trandafirului, vezi foarte interesantul articol al dlui Charbonneau-Lassay (*Reg.*, martie 1926).

(căci sunt niște simboluri cu semnificații multiple), printr-o similitudine lesne de înțeles, dezvoltarea manifestării; această înflorire este, de altfel, o iradiere în jurul Centrului, căci și aici este vorba de figuri „centrate", iar aceasta justifică asimilarea lor cu roata[5]. În tradiția hindusă, Lumea este reprezentată uneori sub forma unui lotus în centrul căruia se înalță Meru, muntele sacru ce simbolizează Polul.

Dar să revenim la semnificațiile Centrului, căci până aici nu am expus-o decât pe prima, aceea care face din el imaginea Principiului; vom găsi o altă semnificație în faptul că Centrul este, pur și simplu, „mijlocul", punctul echidistant față de toate punctele circumferinței, care împarte orice diametru în două părți egale. Până acum Centrul era considerat, într-un fel, ca fiind înaintea circumferinței, care nu capătă realitate decât prin iradierea acestuia; aici Centrul este perceput în raport cu circumferința realizată, fiind vorba despre acțiunea Principiului în sânul creației. Mijlocul situat între extremele reprezentate prin punctele opuse de pe circumferință este locul în care tendințele contrare, ajungând la aceste extreme, se neutralizează, dacă putem spune astfel, și sunt în echilibru perfect. Anumite școli ezoterice musulmane, care atribuie crucii o valoare simbolică de cea mai mare importanță, numesc „stațiune divină" (*al-maqām al-ilāhiyy*) centrul acestei cruci, considerându-l locul în care se unesc toate contrariile, în care se rezolvă toate opozițiile. Ideea exprimată aici este deci aceea de echilibru, iar această idee, împreună cu cea de armonie,

[5] În chrisma în formă de trandafir, din epoca merovingiană, care a fost reprodusă de dl Charbonneau-Lassay (*Reg.*, martie 1926, p. 298), trandafirul central are șase petale care sunt orientate după brațele chrismei; în plus, aceasta este închisă într-un cerc, ceea ce ne conduce cu destul de multă claritate la identificarea sa cu roata cu șase raze.

formează un tot; ele nu sunt două idei diferite, ci numai două aspecte ale aceleiași idei. Mai există și un al treilea aspect, legat în special de punctul de vedere moral (deși susceptibil de a primi și alte semnificații), și anume cel al ideii de justiție; se poate face aici o referire la concepția platoniciană conform căreia virtutea constă într-un mijloc corect ales între două extreme. Dintr-un punct de vedere universal, tradițiile extrem-orientale vorbesc mereu despre „Nestrămutatul Mijloc", care este punctul unde se manifestă „Activitatea Cerului"; și, conform doctrinei hinduse, în centrul oricărei ființe, ca și al oricărei stări de existență cosmică, rezidă o reflectare a Principiului suprem.

De altfel, însuși echilibrul nu este în ordinea manifestării decât o reflectare a imuabilității absolute a Principiului; pentru a înțelege lucrurile din acest nou unghi, trebuie să privim circumferința ca fiind în mișcare în jurul centrului ei, singurul ce nu participă la această mișcare. Însuși numele de roată (*rota*) evocă imediat ideea de rotație; iar această rotație reprezintă schimbarea necontenită la care sunt supuse toate lucrurile manifestate; într-o astfel de mișcare nu există decât un punct unic care rămâne fix și imuabil, iar acest punct este Centrul. Faptul ne conduce la concepțiile ciclice despre care am spus câte ceva mai înainte: parcurgerea unui ciclu oarecare sau rotația circumferinței este succesiunea, fie în mod temporal, fie în oricare alt mod; imobilitatea Centrului este imaginea eternității în care toate lucrurile sunt prezente într-o simultaneitate perfectă, Circumferința nu se poate roti decât în jurul unui centru fix; de asemenea, schimbarea, care nu-și este suficientă sieși, presupune în mod necesar un principiu aflat în afara ei; acesta este „motorul imobil" al lui Aristotel, reprezentat de asemenea prin Centru. În același timp,

Principiul imuabil, prin însuși faptul că tot ce există, tot ce se schimbă sau se mișcă nu are realitate decât prin el și depinde în totalitate de el, este, ca să spunem așa, acela care dă mișcării impulsul prim, care apoi o stăpânește și o conduce, care îi dă legea, păstrarea ordinii Lumii nefiind decât un fel de prelungire a actului creator. Acest Principiu este, conform unei expresii hinduse, „ordonatorul intern" (*antaryāmin*), căci el dirijează toate lucrurile din interior, el însuși situându-se în punctul cel mai lăuntric dintre toate, care este Centrul.

În locul rotației unei circumferințe în jurul centrului său, ne putem închipui, la fel de bine, rotația unei sfere în jurul unei axe fixe; semnificația simbolică este exact aceeași. Din această cauză reprezentările „Axei Lumii" sunt atât de numeroase și de importante în toate tradițiile străvechi; iar sensul lor general este în fond același cu cel al reprezentărilor „Centrului Lumii", cu excepția faptului că ele evocă mai direct rolul Principiului imuabil față de manifestarea universală decât celelalte aspecte sub care Centrul poate fi, de asemenea, considerat. Atunci când sfera, pământească sau cerească, își realizează mișcarea de revoluție în jurul axei sale, există pe această sferă două puncte care rămân fixe: polii, extremitățile axei sau punctele sale de întâlnire cu suprafața sferei; din această cauză, ideea de Pol este și ea echivalentă cu cea de Centru. Simbolismul Polului, care îmbracă uneori forme foarte complexe, se regăsește, de asemenea, în toate tradițiile, deținând chiar un loc considerabil în cadrul acestora; iar dacă majoritatea savanților moderni nu și-au dat seama de acest lucru, faptul constituie dovada că le lipsește adevărata înțelegere a simbolurilor.

Una dintre imaginile cele mai frapante în care sunt rezumate ideile pe care le-am enunțat este *swastika* (fig. 5 și 6),

Fig. 5

Fig. 6

ce, în esență, reprezintă „simbolul Polului"; credem, de altfel, că în Europa modernă nu s-a cunoscut niciodată adevărata ei semnificație. S-a încercat zadarnic explicarea acestui simbol prin cele mai fanteziste teorii; s-a ajuns la a-l considera schema unui instrument primitiv destinat producerii focului; în realitate, dacă are într-adevăr vreo legătură cu focul, aceasta se datorează unor motive cu totul diferite. Cel mai adesea a fost interpretat ca „semn solar", ceea ce nu a putut deveni decât accidental și pe ocolite; și putem repeta aici ceea ce spuneam mai sus referitor la roată și la punctul din centrul cercului. Au ajuns cel mai aproape de adevăr cei care au văzut în *swastika* un simbol al mișcării, dar această interpretare este și ea nesatisfăcătoare, căci nu e vorba de o mișcare oarecare, ci de o mișcare de rotație care se înfăptuiește în jurul unui centru sau al unei axe nemișcate, și tocmai acest punct fix reprezintă elementul esențial la care se referă direct simbolul în cauză. Celelalte semnificații ale figurii decurg toate din aceasta: Centrul imprimă tuturor lucrurilor mișcarea și, cum mișcarea reprezintă viața, *swastika* devine astfel simbolul vieții sau, mai exact, al rolului însuflețitor al Principiului în raport cu ordinea cosmică.

Dacă vom compara *swastika* cu imaginea crucii înscrise în circumferință (fig. 2), ne putem da seama că, în fond, este vorba despre două simboluri echivalente; dar rotația, în loc să fie reprezentată prin traseul circumferinței, este indicată în ce privește *swastika* doar prin liniile adăugate la extremitățile brațelor crucii, formând cu acestea unghiuri drepte;

aceste linii sunt tangente la circumferință și marchează direcția mișcării în punctele corespondente. Cum circumferința reprezintă Lumea, faptul că ea este subînțeleasă, pentru a ne exprima astfel, indică limpede că *swastika* nu este o imagine a Lumii, ci a acțiunii Principiului față de Lume.[6]

Dacă o raportăm la rotația unei sfere – cum ar fi sfera cerească – în jurul axei sale, trebuie să imaginăm *swastika* trasată în planul ecuatorial, și atunci punctul central va fi proiecția axei pe acest plan perpendicular. Cât despre sensul rotației indicate în imagine, acesta este de o importanță secundară; se regăsesc, de fapt, ambele forme pe care le-am reprodus mai sus[7], și aceasta fără nici o intenție de a stabili vreo opoziție între ele[8]. Știm bine că în anumite țări și epoci s-au produs schisme ai căror partizani au dat acestei imagini, cu bună știință, o orientare contrară celei folosite în mediul de care se separau, tocmai pentru a-și afirma antagonismul printr-o

---

[6] Aceeași remarcă este valabilă și pentru chrisma comparată cu roata.

[7] Cuvântul *swastika* este, în sanscrită, singurul care desemnează, în toate cazurile, simbolul în discuție; termenul *sauwastika*, pe care unii l-au aplicat uneia dintre cele două forme pentru a o distinge de cealaltă (care ar fi în acest caz adevărata *swastikă*), nu este în realitate decât un adjectiv derivat din *swastika* și care indică ceea ce se referă la acest simbol sau la semnificațiile lui.

[8] Aceeași remarcă ar putea fi făcută, de asemenea, pentru alte simboluri, îndeosebi pentru chrisma constantiniană, în care P este uneori inversat; s-a crezut uneori că ar trebui interpretat ca un semn al lui Anticrist; această intenție poate să fi existat efectiv în anumite cazuri, dar în altele ea nu poate fi nicidecum admisă (în cazul catacombelor, de exemplu). De asemenea, acel „patru încifrat" corporativ, care nu este, de altfel, decât o modificare a aceluiași P din chrismă (vezi cap. LXVII), e rotit într-un sens sau altul, fără a se putea atribui acest fapt unei rivalități între diferitele corporații sau dorinței lor de a se deosebi una de alta, din moment ce ambele forme se regăsesc în marca aparținând unei aceleiași corporații.

manifestare exterioară; dar aceasta nu știrbește cu nimic semnificația esențială a simbolului, care rămâne aceeași în toate cazurile.

Swastika este departe de a fi un simbol exclusiv oriental, cum se crede uneori; în realitate, se numără printre simbolurile răspândite mai peste tot, din Extremul Orient până în Extremul Occident, existând chiar și la unele popoare indigene din America de Nord. În zilele noastre este conservat mai ales în India și în Asia Centrală și Orientală și, probabil, numai în aceste regiuni mai este cunoscută semnificația lui; dar cu toate acestea, nici chiar în Europa nu a dispărut cu desăvârșire[9]. În Lituania și în Kurlanda, țăranii trasează încă acest semn în casele lor; fără îndoială că ei nu-i mai cunosc sensul, nemaivăzând în el decât un talisman protector; curios este că îi dau numele său sanscrit de *swastika*[10]. În Antichitate găsim acest semn în special la celți și în Grecia preelenică[11], iar în Occident, așa cum a spus dl Charbonneau-Lassay[12], a fost în vechime una dintre emblemele lui Cristos, păstrându-și această semnificație până către sfârșitul Evului Mediu. Ca și punctul din centrul cercului, ca și roata, acest semn datează

[9] Nu facem aluzie la felul artificial în care a fost folosită *swastika*, în special de către anumite grupări politice germane, care au transformat-o, în mod arbitrar, într-un semn al antisemitismului, sub pretextul că această emblemă ar fi proprie așa-zisei „rase ariene"; este vorba, în acest caz, de o pură fantezie.

[10] Limba lituaniană este, de altfel, dintre toate limbile europene, cea care se aseamănă cel mai mult cu sanscrita.

[11] Există mai multe variante ale svasticii: de exemplu, o formă cu brațele curbate (părând doi S încrucișați), pe care am văzut-o îndeosebi pe o monedă galică. Pe de altă parte, anumite figuri care nu și-au menținut decât un caracter pur decorativ, ca aceea care este numită „grecească", sunt, la origine, derivate din *swastika*.

[12] *Reg.*, martie 1926, pp. 302–303.

incontestabil din epocile preistorice; iar în ceea ce ne priveşte, vedem în el, fără nici o ezitare, unul dintre vestigiile tradiţiei primordiale.

Nu am epuizat încă semnificaţiile Centrului; dacă, într-o primă etapă, acesta este un punct de plecare, el este, în egală măsură, şi un punct de sosire; totul decurge din el şi trebuie, în cele din urmă, să revină la el. Şi, din moment ce toate lucrurile nu există decât prin Principiu şi nu fiinţează în afara lui, trebuie să existe între acestea şi el o legătură permanentă, reprezentată prin razele care leagă de centru toate punctele de pe circumferinţă; dar aceste raze pot fi parcurse în două sensuri opuse: mai întâi, din centru spre circumferinţă, pe urmă de la circumferinţă înapoi, spre centru. Sunt aici două faze complementare, dintre care prima este reprezentată printr-o mişcare centrifugă, iar cea de-a doua, printr-o mişcare centripetă; aceste două faze pot fi comparate cu cele ale respiraţiei, ţinând cont de simbolismul la care se referă adesea doctrinele hinduse; iar pe de altă parte găsim aici, demnă de remarcat, o analogie cu funcţia fiziologică a inimii. Într-adevăr, sângele porneşte din inimă, se răspândeşte în tot organismul, pe care-l însufleţeşte, apoi revine la inimă; rolul acesteia, ca centru organic, este cu adevărat complet şi corespunde în întregime ideii pe care trebuie să ne-o facem, în general, despre Centru în plenitudinea semnificaţiei sale.

Toate fiinţele, depinzând de Principiul lor în tot ceea ce sunt ele, trebuie, conştient sau inconştient, să aspire la reîntoarcerea către el; această tendinţă a reîntoarcerii spre Centru are, de asemenea, în toate tradiţiile, reprezentarea sa simbolică. Ne referim la orientarea rituală, care este tocmai direcţionarea către un centru spiritual, imagine terestră şi sensibilă a adevăratului „Centru al Lumii"; orientarea bisericilor creştine nu

este, în fond, decât un caz particular și se referă, în esență, la aceeași idee care este comună tuturor religiilor. În Islam, această orientare (*qibla*) este ca un fel de materializare, dacă ne putem exprima astfel, a intenției (*niyya*), prin care toate puterile ființei trebuie dirijate către Principiul divin[13]; și s-ar putea găsi cu ușurință și alte exemple. Ar mai fi multe de spus despre acest subiect; vom mai avea ocazia, fără îndoială, să revenim asupra lui în continuarea acestor studii și, de aceea, ne mulțumim, pentru moment, să indicăm pe scurt ultimul aspect al simbolismului Centrului.

În rezumat, Centrul este deopotrivă principiul și sfârșitul tuturor lucrurilor; este, conform simbolismului bine-cunoscut, *alfa* și *omega*. Mai mult, el este principiul, mijlocul și sfârșitul; iar aceste trei aspecte sunt reprezentate prin cele trei elemente ale monosilabei *Aum*, la care dl Charbonneau-Lassay făcuse aluzie ca fiind și emblema lui Cristos și a cărei asociere cu *swastika* – prezentă în semnele mânăstirii carmeliților din Loudun – ne apare cu totul semnificativă. Într-adevăr, acest simbol, mult mai cuprinzător decât *alfa* și *omega*, și susceptibil de sensuri care ar putea fi dezvoltate la nesfârșit, este, printr-una din cele mai surprinzătoare concordanțe ce se pot întâlni, comun tradiției antice hinduse și ezoterismului creștin din Evul Mediu; în ambele cazuri, el este, în egală măsură și prin excelență, un simbol al Verbului, care e în realitate adevăratul „Centru al Lumii".

[13] Cuvântul „intenție" trebuie înțeles aici în sens strict etimologic (*in-tendere*, „a tinde spre").

IX
FLORILE SIMBOLICE[1]

Folosirea florilor în simbolism este, cum se știe, foarte răspândită și se regăsește în majoritatea tradițiilor; fenomenul e foarte complex și de aceea intenția noastră nu poate fi decât de a indica doar câteva dintre semnificațiile generale. Într-adevăr, este evident că, după cum o floare sau alta e înțeleasă ca simbol, sensul ei poate varia cel puțin în manifestările sale secundare, și că, așa cum se întâmplă în general în simbolism, fiecare floare poate avea ea însăși o pluralitate de semnificații legate între ele prin anumite corespondențe.

Una dintre principalele semnificații este cea care se raportează la principiul feminin sau pasiv al manifestării, adică *Prākṛti*, substanța universală; în această privință, floarea echivalează cu un anumit număr de alte simboluri, printre care unul dintre cele mai importante este cel al potirului. Ca și acesta, prin chiar forma sa, floarea sugerează un „receptacul", adică tocmai ceea ce reprezintă *Prakṛti* pentru influențele emanate de *Puruṣa*; de asemenea se vorbește în mod curent și despre „caliciul" florii. Pe de altă parte, deschiderea florii simbolice reprezintă dezvoltarea manifestării înseși, considerată ca producție a lui *Prakrti*; iar acest dublu sens e deosebit de clar

[1] Publicat în *É.T.*, aprilie 1936.

în cazul lotusului, a cărui natură deosebită este să înflorească pe suprafața apelor, și care în Orient este floarea simbolică prin excelență. Așa cum am mai explicat, fața apelor reprezintă domeniul unei anumite stări de manifestare, sau planul de reflectare al „Razei cerești", raza exprimând influența lui *Puruṣa* exercitându-se asupra acestui domeniu pentru a realiza posibilitățile conținute acolo potențial, învăluite în nediferențierea primordială a lui *Prakṛti*.[2]

Apropierea pe care am făcut-o între această floare și potir ar trebui să ne evoce firesc Graalul din tradițiile occidentale; iar aici putem face o observație deosebit de interesantă. Se știe că, printre diversele obiecte pe care legenda le asociază Graalului, figurează cu precădere lancea care, în adaptare creștină, nu este alta decât lancea centurionului Longin cu care a fost deschisă rana în coasta lui Cristos, rana de unde s-au scurs sângele și apa adunate de Iosif din Arimateea în potirul Cinei. Dar nu este mai puțin adevărat că această lance – sau unul dintre echivalenții săi – exista deja în tradițiile anterioare creștinismului[3], ca simbol oarecum complementar potirului. Lancea, atunci când e plasată vertical, este una dintre reprezentările „Axei Lumii", care se identifică cu „Raza cerească" despre care vorbeam mai înainte; mai putem aminti, de asemenea, frecventele asimilări ale razei soarelui cu arme de genul lăncii sau săgeții, asupra cărora nu e cazul să insistăm mai mult acum.

---

[2] Vezi *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXIV.

[3] *Cf. Regele lumii*, cap. V [v. trad. de Roxana Cristian și Florin Mihăescu, Editura Rosmarin, București, 1994 – *n.t.*]. Am putea consemna, printre diferitele cazuri în care lancea este folosită ca simbol, ciudate similitudini până în cele mai neînsemnate detalii: astfel, la greci, lancea lui Ahile vindeca rănile pe care tot ea le provocase; legenda medievală atribuie aceeași proprietate lăncii Patimilor.

Pe de altă parte, în anumite reprezentări, picăturile de sânge cad în potir chiar de pe lance; or, aceste picături de sânge nu sunt aici altceva, în semnificația lor principială, decât imaginea influențelor emanate de *Puruṣa*, fapt care evocă, de altfel, simbolismul vedic al sacrificiului lui *Puruṣa*, ce stă la originea manifestării.[4] Aceasta ne va conduce direct la problema simbolismului floral de care ne-am îndepărtat aparent prin aceste considerații.

În mitul lui Adonis (al cărui nume semnifică „stăpânul"), atunci când eroul este lovit mortal de colții unui mistreț, care joacă aici același rol cu cel al lăncii, sângele său, răspândit pe pământ, dă naștere unei flori; am mai putea găsi, fără îndoială, și alte exemple similare. Acestea se regăsesc și în simbolismul creștin; dl Charbonneau-Lassay a semnalat existența unui „tipar de ostie, din secolul al XII-lea, pe care se poate vedea cum sângele ce picură din rănile Răstignitului se transformă în trandafiri; de asemenea, un vitraliu al catedralei din Angers, din secolul al XIII-lea, care prezintă imaginea sângelui divin curgând șiroaie și răspândindu-se tot sub formă de trandafiri"[5]. Trandafirul este în Occident, împreună cu crinul, unul dintre echivalenții cei mai obișnuiți a ceea ce reprezintă lotusul în Orient. De altfel, se pare că aici simbolismul florii este raportat doar la producția manifestării[6], și că *Prakṛti*

---

[4] S-ar putea face o apropiere, în anumite privințe, cu simbolismul bine-cunoscut al pelicanului.

[5] *Reg.*, ianuarie 1925. Semnalăm, de asemenea, ca referindu-se la un simbolism conex, reprezentarea celor cinci răni ale lui Cristos prin cinci trandafiri, unul plasat în centrul crucii, iar ceilalți patru între brațele acesteia, ansamblu care constituie totodată unul dintre principalele simboluri rozicruciene.

[6] Pentru ca această interpretare să nu dea loc nici unei obiecții, trebuie bine înțeles că există o legătură foarte strânsă între „Creație"

este reprezentată mai curând prin solul pe care sângele îl readuce la viață; dar există și cazuri în care lucrurile stau altfel. În același articol pe care l-am citat, dl Charbonneau-Lassay reproduce un desen brodat pe canonul altarului abației din Fontevrault, datând din prima jumătate a secolului al XVI-lea și conservat astăzi în muzeul din Neapole. Aici, trandafirul este plasat la picioarele unei lănci îndreptate vertical, de-a lungul căreia se scurge sângele. Acest trandafir este asociat lăncii, ca și potirul de altfel, și pare mai curând să adune picăturile de sânge decât să provină din transformarea vreuneia dintre ele; în plus, este evident că cele două semnificații nu sunt deloc opuse, ci mai degrabă se completează, căci aceste picături de sânge, căzând pe trandafir, îl trezesc la viață și îl fac să înflorească. Se subînțelege de aici că, în toate cazurile, rolul simbolic al sângelui își are rațiunea sa în legătura directă a sângelui cu principiul vital transpus aici în ordinea cosmică. Această ploaie de sânge echivalează totodată cu „roua celestă" care, conform Cabalei, emană din „Arborele Vieții", o altă reprezentare a „Axei Lumii", și a cărei influență vitalizantă este corelată cu regenerarea și învierea, înrudite în mod vizibil cu ideea creștină a Mântuirii. Aceeași rouă joacă un rol important deopotrivă în simbolismul alchimic și rozicrucian.[7]

Atunci când floarea simbolizează dezvoltarea manifestării există, de asemenea, o echivalență între ea și alte simboluri, printre care trebuie să notăm în special pe cel al roții, care se

---

și „Mântuire", care nu sunt de fapt decât două aspecte ale acțiunii Verbului divin.

[7] *Cf. Regele lumii*, cap. III. Similitudinea care există între numele rouăi (*ros*) și cel al trandafirului (*rosa*) nu poate trece neobservată pentru cei care știu cât de frecventă este folosirea unui anumit simbolism fonetic.

întâlnește aproape peste tot, cu un număr variabil de raze în funcție de diferitele reprezentări, dar care au întotdeauna prin ele însele o valoare simbolică specială. Tipurile cele mai obișnuite sunt roțile cu șase și opt raze. „Roata" celtică, ce s-a perpetuat aproape de-a lungul întregului Ev Mediu occidental, se prezintă sub ambele forme; aceleași imagini și, mai ales, cea de-a doua, sunt întâlnite adesea în Orient, în special în Caldeea și Asiria, în India și Tibet. Or, roata este, înainte de toate, un simbol al Lumii; în limbajul simbolic al tradiției hinduse se vorbește în mod curent despre „roata lucrurilor" sau despre „roata vieții", ceea ce corespunde tocmai acestei semnificații, iar aluziile la „roata cosmică" sunt foarte frecvente în tradiția extrem-orientală. Toate acestea sunt suficiente pentru a stabili o strânsă înrudire cu florile simbolice a căror înflorire este, în egală măsură, o iradiere a razelor în jurul centrului, fiindcă și florile sunt figuri „centrate". Se știe că, în tradiția hindusă, Lumea este reprezentată uneori sub forma unui lotus în centrul căruia se înalță *Meru*, „muntele polar". Există, de altfel, corespondențe evidente, întărind și mai mult această echivalență, între numărul de petale al anumitor flori și cel al razelor roții: astfel, crinul are șase petale, iar lotusul, în reprezentările comune, are opt, astfel încât ele corespund roților cu șase și opt raze, despre care tocmai am vorbit.[8] În ceea ce

[8] Am notat, ca exemplu foarte clar, în legătură cu astfel de echivalențe datând din Evul Mediu, roata cu opt raze și o floare cu opt petale, ambele reprezentate față în față pe o aceeași piatră sculptată, încastrată în fațada vechii biserici Saint-Mexme din Chinon, care datează foarte probabil din epoca carolingiană. Roata se regăsește adesea reprezentată în bisericile romane, și chiar rozeta gotică, pe care numele o asimilează simbolurilor florale, pare să fi derivat din prima, astfel încât ea ar putea fi legată, printr-o filiație neîntreruptă, de antica „roată" celtică.

privește trandafirul, el este reprezentat cu un număr variabil de petale; vom remarca doar că, în general, numerele cinci și șase se raportează la „microcosmos", respectiv la „macrocosmos". În afară de acestea, în simbolismul alchimic, trandafirul cu cinci petale, plasat în centrul crucii care reprezintă cele patru elemente, este, de asemenea, cum am mai semnalat și în alt studiu, simbolul „chintesenței", care joacă, în ceea ce privește manifestarea corporală, un rol analog celui al lui *Prakṛti*[9]. În sfârșit, menționăm din nou înrudirea florilor cu șase petale și a roții cu șase raze cu alte câteva simboluri tot atât de răspândite, cum ar fi cel al „chrismei", asupra cărora ne propunem să revenim cu altă ocazie.[10] Pentru moment, este suficient că am prezentat cele două similitudini mai importante ale simbolurilor florale: cu potirul, în măsura în care ele se referă la *Prakṛti*, și cu roata, când se referă la devenirea cosmică, raportul dintre cele două semnificații fiind, în fond, un raport principiu-consecință, de vreme ce *Prakṛti* este însăși rădăcina oricărei manifestări.

[9] „La Théorie hindoue des cinq éléments".

[10] Dl Charbonneau-Lassay a semnalat asocierea trandafirului cu chrisma (*Reg.*, numărul din martie 1926) într-o reprezentare de acest gen, reprodusă de Domnia Sa după o cărămidă merovingiană; trandafirul central are șase petale care sunt orientate după brațele chrismei; în plus, aceasta este înscrisă într-un cerc, ceea ce face să apară cât se poate de limpede similitudinea sa cu roata cu șase raze.

X

TRIPLA INCINTĂ DRUIDICĂ[1]

Dl Paul Le Cour a semnalat în *Atlantis* (numărul din iulie-august 1928) un simbol ciudat, trasat pe o piatră druidică descoperită în jurul anului 1800, la Suèvres (Loir-et-Cher), și care mai fusese studiată și de către dl E.-C. Florance, președintele Societății de Istorie Naturală și Antropologie din Loir-et-Cher. Acesta crede chiar că localitatea unde a fost găsită piatra ar fi fost locul de întâlnire anuală a druizilor, situat, după Cezar, la granițele țării carnuților[2]. Atenția sa a fost atrasă de faptul că același semn se regăsește pe un sigiliu de ocultist galo-roman, găsit în jurul anului 1870 la Villefranche-sur-Cher (Loir-et-Cher); și înaintează ideea că acest semn ar putea fi o triplă incintă sacră. Într-adevăr, simbolul este format din trei pătrate concentrice legate între ele prin patru linii în unghi drept (fig. 7).

Chiar în momentul apariției articolului din *Atlantis*, același simbol era semnalat ca fiind gravat pe o piatră mare

---

[1] Publicat în *V.I.*, iunie 1929.

[2] Cezar spune: *in finibus Carnutum*; interpretarea ne trezește anumite îndoieli, căci *fines* nu înseamnă întotdeauna „frontiere", ci desemnează adesea însăși țara. Pe de altă parte, se pare că nu s-a găsit nimic la Suèvres care să amintească de acel *Omphalos* ce, în *Mediolanon* sau *Medionemeton*, în centrul Galiei, trebuia, după obiceiul popoarelor celtice, să fie reprezentat printr-un menhir.

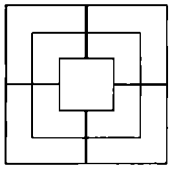

Fig. 7

din fundația unui contrafort al bisericii din Sainte-Gemme (Loir-et-Cher), piatră care pare să fie de o proveniență anterioară construcției acestei biserici și care ar putea fi contemporană druizilor. De altfel, este sigur faptul că, asemenea multor simboluri celtice, și în special celui al roții, acest semn a fost folosit până în Evul Mediu, iar dl Charbonneau-Lassay l-a identificat printre „graffiti"-urile de pe donjonul din Chinon[3], împreună cu un alt semn, nu mai puțin vechi, format din opt raze și circumscris într-un pătrat (fig. 8), aflat pe „betilul" din Kermaria studiat de dl J. Loth[4] și la care am mai avut ocazia să facem aluzie în altă parte[5]. Dl Le Cour atestă că simbolul triplului pătrat se găsește și la Roma, în mânăstirea San-Paolo, datând din secolul al XIII-lea; menționează că acesta era cunoscut în Antichitate nu numai la celți, ci

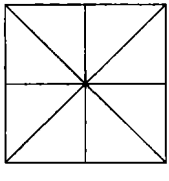

Fig. 8

[3] *Le Cœur rayonnant du donjon de Chinon.*

[4] „L' «Omphalos» chez les Celtes", în *Revue des Études anciennes*, iulie-septembrie 1915.

[5] *Regele lumii*, cap. IX; „L'«Omphalos», symbole du Centre", în *Reg.*, iunie 1926.

și în alte părți, el însuși identificându-l în nenumărate rânduri pe Acropola Atenei, pe dalele Parthenonului și pe cele ale Erehteionului.

Interpretarea acestui simbol ca reprezentând o incintă triplă ne pare foarte justificată; referitor la aceasta, dl Le Cour stabilește o apropiere de ceea ce spunea Platon care, vorbind despre metropola atlanților, descrie palatul lui Poseidon ca fiind construit în centrul a trei incinte concentrice legate între ele prin niște canale, ceea ce formează, într-adevăr, un desen analog celui despre care vorbim, dar circular, în loc să fie pătrat.

Acum, care poate să fie semnificația acestor trei incinte? Imediat ne-am gândit că trebuie să fi fost vorba despre trei grade de inițiere, astfel încât ansamblul lor să fi constituit, într-un fel, reprezentarea ierarhiei druidice; iar faptul că această reprezentare se regăsește și în alte părți decât la celți ne spune că existau, și în alte forme tradiționale, ierarhii constituite pe același model, ceea ce este perfect normal. Gradarea inițierii pe trei niveluri este, de altfel, cea mai frecventă și, am putea spune, fundamentală față de celelalte, care nu reprezintă, de fapt și în raport cu aceasta, decât niște subdiviziuni sau niște dezvoltări mai mult sau mai puțin complicate. Această idee ne-a fost sugerată de studiul anterior al unor documente care, în anumite sisteme masonice superioare, descriu cu precizie gradele masonice ca fiind tot atâtea incinte succesive trasate în jurul unui punct central[6]; cu siguranță, aceste documente sunt incomparabil mai puțin vechi decât monumentele despre care vorbim aici, dar se poate regăsi cu toate acestea în ele un ecou al tradițiilor mult anterioare și, în orice caz, ele ne furnizează puncte de plecare pentru asocieri interesante.

[6] Dl Le Cour sesizează că acest punct central apare în majoritatea figurilor pe care le-a văzut pe acropola Atenei.

Trebuie să remarcăm că explicația pe care o propunem astfel nu este nicidecum incompatibilă cu altele, ca de exemplu cea propusă de dl Le Cour, prin care cele trei incinte sunt raportate la cele trei cercuri ale existenței recunoscute de tradiția celtică; aceste trei cercuri, care se regăsesc sub o altă formă în creștinism, sunt de altfel același lucru cu cele „trei lumi" din tradiția hindusă. În aceasta din urmă, pe de altă parte, cercurile cerești sunt reprezentate uneori ca tot atâtea incinte concentrice înconjurându-l pe *Meru*, adică Muntele sacru care simbolizează „Polul" sau „Axa Lumii", și aceasta este încă o concordanță remarcabilă. Departe de a se exclude, cele două explicații se armonizează perfect, și s-ar putea spune chiar că ele coincid, într-un anumit sens, căci, dacă e vorba de o inițiere reală, gradele sale corespund cu tot atâtea stări ale ființei, stări descrise în toate tradițiile ca fiind tot atâtea lumi diferite, căci trebuie să fie bine înțeles că „localizarea" nu are decât un caracter pur simbolic. Am mai explicat deja, referindu-ne la Dante, că cerurile sunt chiar „ierarhii spirituale", adică niște grade de inițiere[7]; se înțelege de la sine că ele se raportează, în același timp, și la gradele existenței universale căci, așa cum am mai spus atunci[8], în virtutea analogiei constitutive dintre macrocosmos și microcosmos, procesul inițiatic reproduce riguros procesul cosmogonic. Vom mai adăuga că, în general, caracteristica unei interpretări cu adevărat inițiatice este de a nu fi niciodată exclusivă, ci, dimpotrivă, de a îngloba sintetic toate celelalte interpretări posibile; din acest motiv simbolismul este, cu sensurile sale multiple și suprapuse, mijlocul de expresie firesc al oricărei învățături inițiatice veritabile.

Cu această explicație, sensul celor patru linii dispuse în formă de cruce unind astfel cele trei incinte devine foarte clar:

---

[7] *L'Ésotérisme de Dante*, cap. II.

[8] *Ibid.*, cap. VI.

este vorba despre niște canale prin care învățătura doctrinei tradiționale este transmisă de sus în jos, pornind de la gradul suprem în care ea este conținută și depozitată, și răspândindu-se ierarhic spre celelalte grade. Partea centrală a reprezentării corespunde deci „fântânii de învățătură" despre care vorbesc Dante și „Fedeli d' Amore"[9], iar dispunerea în cruce a celor patru canale care purced din ea le identifică cu cele patru fluvii ale Pardesului.

Referitor la aceasta, trebuie să remarcăm că între cele două forme – circulară și pătrată – ale reprezentării celor trei incinte există o nuanță importantă: ele se referă la simbolismul Paradisului terestru, respectiv la cel al Ierusalimului ceresc, după cum am mai explicat într-una dintre lucrările noastre[10]. Într-adevăr, există întotdeauna o analogie și o corespondență între începutul și sfârșitul unui ciclu oarecare, dar, în final, cercul este înlocuit cu pătratul, acesta indicând realizarea a ceea ce hermetiștii desemnau simbolic prin „cvadratura cercului"[11]: sfera, reprezentând dezvoltarea posibilităților prin expansiunea punctului primordial și central, se transformă într-un cub atunci când această dezvoltare s-a încheiat și când echilibrul final este atins pentru ciclul respectiv.[12] Pentru apli-

---

[9] Vezi articolul nostru în *V.I.*, februarie 1929.

[10] *Regele lumii*, cap. XI; despre raporturile existente între Paradisul terestru și Ierusalimul ceresc, vezi, de asemenea, *L'Ésoterisme de Dante*, cap. Vlll.

[11] Această cvadratură nu poate fi obținută la nivelul „devenirii" sau în însăși mișcarea ciclului, pentru că ea exprimă fixarea rezultată din „trecerea la limită"; și cum orice mișcare ciclică este practic infinită, limita nu poate fi atinsă prin parcurgerea succesivă și analitică a tuturor punctelor ce corespund fiecărui moment al dezvoltării manifestării.

[12] Ar fi ușor de făcut aici o analogie cu simbolul masonic al „pietrei cubice", care se referă și la ideea de desăvârșire și de perfecțiune, adică la realizarea tuturor posibilităților existente într-o anumită stare.

carea mai specială a acestor considerații la problema de care ne ocupăm, vom spune că forma circulară trebuie să reprezinte punctul de pornire al unei tradiții, ca în cazul Atlantidei[13], iar forma pătrată ar fi punctul de sosire, corespunzând constituirii unei forme tradiționale derivate. În primul caz, centrul figurii ar fi sursa doctrinei, în timp ce, în cel de-al doilea, acesta ar fi mai curând rezervorul, autoritatea spirituală având aici mai ales un rol de conservare; dar, firește, simbolismul „fântânii de învățătură" se aplică în ambele cazuri.[14]

Din punctul de vedere al simbolismului numeric, mai trebuie să remarcăm că ansamblul celor trei pătrate formează duodenarul. Dispuse altfel (fig. 9), aceste trei pătrate, la care se adaugă încă patru linii în cruce, constituie figura în care vechii astrologi înscriau zodiacul[15]; această reprezentare era privită de altfel ca fiind cea a Ierusalimului ceresc cu cele douăsprezece porți ale sale, trei pe fiecare latură, confirmând semnificația pe care am atribuit-o formei pătrate. Ar mai fi,

---

[13] Trebuie de altfel să precizăm că tradiția atlantă nu reprezintă, cu toate acestea, tradiția primordială pentru prezentul *Manvantara*, ea însăși nefiind decât secundară față de tradiția hiperboreeană; ca atare, nu o putem considera decât în mod cu totul relativ ca punct de pornire anume pentru una dintre subdiviziunile actualului *Manvantara*.

[14] Cealaltă figură, pe care am reprodus-o mai sus (fig. 8), apare adesea și sub formă circulară; în acest caz, e una dintre variantele cele mai obișnuite ale roții, iar această roată cu opt raze este, în anumite privințe, un echivalent al lotusului cu opt petale, specific tradițiilor orientale, tot așa cum roata cu șase raze este echivalentul crinului, care are șase petale (vezi articolele noastre „Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives" și „L'idée du Centre dans les traditions antiques", în *Reg.*, noiembrie 1925 și mai 1926).

[15] Cele patru linii în cruce sunt în acest caz plasate diagonal față de cele două pătrate extreme, iar spațiul cuprins între acestea este divizat în douăsprezece triunghiuri dreptunghice egale.

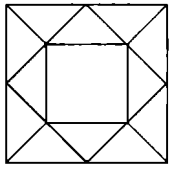

Fig. 9

fără îndoială, multe alte apropieri posibile, dar credem că aceste observații, chiar dacă incomplete, vor contribui deja la o clarificare a misterioasei probleme a triplei incinte druidice.

XI
PĂZITORII ȚĂRII SFINTE[1]

Printre atribuțiile ordinelor cavalerești, și în special ale Ordinului Templierilor, una dintre cele mai cunoscute – dar nu și dintre cele mai bine înțelese în general – este aceea de „păzitori ai Țării Sfinte". Desigur, dacă ne oprim la sensul exterior, putem găsi o explicație imediată în conexiunea ce există între originea acestor Ordine și Cruciade, căci, pentru creștini, ca și pentru evrei, se pare că „Țara Sfântă" nu ar fi altceva decât Palestina. Și totuși, problema devine mai complexă când ne dăm seama că diferitele grupări orientale, al căror caracter inițiatic este neîndoielnic, cum ar fi hassassinii* și druzii, și-au luat și ele titlul de „păzitori ai Țării Sfinte". Aici, într-adevăr, nu mai poate fi vorba despre Palestina; și este remarcabil faptul că aceste organizații prezintă un număr destul de mare de trăsături comune cu cele ale ordinelor cavalerești occidentale și că unele dintre organizațiile orientale

[1] Publicat în *V.I.*, august-septembrie 1929.

* După A. Scrima, prin denumirea de „Assacis" – prezentă în textul original –, Guénon se referă de fapt la „hassassini" – „sectă mistică ismaeliană centrată pe tradiția cavalerească de tip zoroastrian, trecută în Islam. Numele lor provine de la arabul *assas*: veghetor, păzitor" (A. Scrima, *Timpul rugului aprins*, Humanitas, București, 1996, p. 55) (*n.t.*).

au fost, din perspectivă istorică, chiar în relație cu cele occidentale. Deci, ce ar trebui să înțelegem în realitate prin „Țara Sfântă" și cui îi este asociat mai exact acest rol de „păzitori" care pare să fie legat de un anumit gen de inițiere bine definit, ce poate fi numită inițiere „cavalerească", dacă dăm acestui termen o extensie mai mare decât de obicei, dar pe care analogiile existente între diferitele forme despre care vorbeam o justifică pe deplin?

Am mai notat cu altă ocazie, în special în studiul intitulat *Regele* Lumii, că expresia „Țara Sfântă" comportă un anumit număr de sinonime: „Pământ neprihănit", „Pământ al Sfinților", „Pământ al Preafericiților", „Pământ al celor Vii", „Pământ al Nemuririi", aceste desemnări echivalente întâlnindu-se în tradițiile tuturor popoarelor și aplicându-se întotdeauna, cu precădere, unui centru spiritual a cărui localizare într-o regiune bine definită poate fi de altfel înțeleasă, după caz, literal sau simbolic, sau în ambele sensuri în același timp. Orice „Țară Sfântă" mai poate fi desemnată și prin expresii ca acelea de „Centru al Lumii" sau „Inimă a Lumii"; se impun anumite explicații, deoarece aceste desemnări uniforme, însă divers aplicate, ar putea antrena cu ușurință unele confuzii.

Dacă, de exemplu, luăm în considerare tradiția ebraică, constatăm că se vorbește, în *Sefer Iețira*, despre „Palatul sfânt" sau „Palatul interior", care este adevăratul „Centru al Lumii" în sensul cosmogonic al termenului; acest „Palat sfânt" capătă imaginea în lumea noastră prin sălășluirea într-un anume loc a „prezenței reale a Divinității (*Șehina*)"[2]. Pentru poporul lui Israel, *Șehina* își avea sălașul în Tabernacul (*Mișkan*), pe care,

[2] Vezi articolele noastre „Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque" și „La Terre sainte et le Cœur du Monde" în revista *Reg.*, iulie-august și septembrie-octombrie 1926.

din acest motiv, îl considerau ca fiind „Inima Lumii", pentru că, într-adevăr, acesta era centrul spiritual al tradiției lor. De fapt, acest centru n-a fost de la început un loc fix; când e vorba de un popor nomad, ca în cazul de față, centrul său spiritual trebuie să se deplaseze odată cu el, rămânând însă mereu același pe parcursul deplasării. „Reședința *Șehinei* nu a fost fixă, spune dl Vulliaud, decât în ziua în care a fost construit Templul, pentru care David pregătise aurul, argintul și tot ceea ce îi era necesar lui Solomon ca să desăvârșească lucrarea.[3] Tabernacului Sfințeniei lui *Iehova*, reședința *Șehinei*, este Sfânta Sfintelor, inima Templului, care este el însuși centrul Sionului (Ierusalim), tot așa cum sfântul Sion este centrul Pământului lui Israel, și cum Pământul lui Israel este centrul lumii."[4] Putem observa că există aici o serie gradată de extensii date ideii de centru în aplicațiile ei succesive, în așa fel încât denumirea de „Centru al Lumii" sau de „Inimă a Lumii" este extinsă în final la întregul Pământ al Israelului, în măsura în care acesta este considerat ca fiind „Țara Sfântă"; trebuie să mai adăugăm și faptul că, în același context, acesta mai primește, printre alte denumiri, și pe aceea de „Pământ al celor Vii". Se vorbește despre „Pământul celor Vii, ce s-ar întinde peste șapte tărâmuri", iar dl Vulliaud face observația că „acest Pământ este Canaanul, în care trăiau șapte popoare"[5], ceea ce este exact în sens literal, deși o interpretare simbolică ar fi și ea posibilă. Expresia „Pământul celor Vii" este sinonimul perfect al „lăcașului nemuririi", iar liturghia catolică o

[3] Este bine de observat că expresiile folosite aici evocă asimilarea care a fost stabilită frecvent între construirea Templului, considerată în semnificația sa ideală, și „Marea Operă" a hermeticilor.

[4] *La Kabbale juive*, vol. I, p. 509.

[5] *La Kabbale*, vol. II, p. 116.

folosește atunci când se referă la lăcașul ceresc al celor aleși, reprezentat într-adevăr prin „Pământul Făgăduinței", pentru că, ajungând aici, poporul lui Israel avea să vadă capătul tribulațiilor sale. Din alt punct de vedere, Pământul lui Israel, ca centru spiritual, era o imagine a Cerului, căci, conform tradiției iudaice, „tot ce fac israeliții aici, pe pământ, este împlinit după modelul lumii cerești"[6].

Ceea ce am spus până aici despre israeliți poate fi spus în egală măsură despre toate popoarele care au o adevărată tradiție ortodoxă; și, de fapt, poporul lui Israel nu este singurul care și-a asimilat țara cu „Inima Lumii", privind-o ca pe o imagine a Cerului, două idei care, de altfel, reprezintă una și aceeași realitate. Utilizarea aceluiași simbolism se regăsește la alte popoare care posedau și ele o „Țară Sfântă", adică o țară unde era stabilit un centru spiritual având pentru ei un rol comparabil cu cel al Templului din Ierusalim pentru iudei. În această privință, la fel se petrec lucrurile cu „Țara Sfântă" și cu *Omphalos*-ul, o imagine vizibilă a „Centrului Lumii" pentru poporul ce locuia în regiunea în care acesta era plasat.[7]

Simbolismul despre care vorbim se întâlnește mai ales la vechii egipteni; într-adevăr, după Plutarh, „egiptenii își numesc țara *Chemia*[8] și o compară cu o inimă"[9]. Motivația oferită de autor este destul de stranie: „într-adevăr, acest ținut este

---

[6] *Ibid.*, vol I, p. 501.

[7] Vezi articolul nostru „Pietrele de trăsnet".

[8] *Kemi*, în limba egipteană, semnifică „pământ negru", denumire al cărei echivalent se regăsește de asemenea și la alte popoare; de la acest cuvânt a rezultat „alchimia" (*al* nefiind altceva decât un articol în arabă), care desemna la origine știința hermetică, adică știința sacerdotală a Egiptului.

[9] *De Iside et Osiride*, 33.

cald, umed, cuprins în părțile meridionale ale pământului locuit, întins înspre sud, așa cum în corpul omenesc inima este plasată în stânga", căci „egiptenii consideră răsăritul ca fiind chipul lumii, nordul fiind dreapta, iar sudul, stânga"[10]. Acestea sunt doar similitudini destul de superficiale, adevăratul motiv fiind cu totul altul, din moment ce comparația cu inima a fost aplicată în egală măsură oricărui ținut căruia îi era atribuit un caracter sacru și „central" în sens spiritual, oricare ar fi fost situarea sa geografică. De altfel, după Plutarh, inima ce reprezenta Egiptul reprezenta în același timp și Cerul: „Egiptenii, spune el, își imaginează Cerul, care nu îmbătrânește niciodată, pentru că este veșnic, ca o inimă așezată pe un rug a cărui flacără îi întreține ardoarea."[11] Astfel, în timp ce inima este ea însăși reprezentată printr-un vas care nu e altul decât cel pe care legendele Evului Mediu occidental aveau să-l desemneze ca fiind „Sfântul Graal", acesta este la rândul său hieroglifa Egiptului și, simultan, cea a Cerului.

Concluzia considerațiilor noastre ar fi că există tot atâtea „Țări Sfinte" specifice câte forme tradiționale constituite, pentru că ele reprezintă centrele spirituale care corespund formelor respective; dacă același simbolism se aplică uniform tuturor „Țărilor Sfinte" este pentru că aceste centre spirituale au toate o structură analoagă, chiar până în detalii foarte precise, ele fiind tot atâtea imagini ale aceluiași centru unic și suprem,

[10] *Ibid.*, 32. În India, dimpotrivă, sudul este desemnat ca fiind „partea dreaptă" (*dakṣina*); dar, în ciuda aparențelor, este vorba despre același lucru, căci se referă la partea care îți rămâne în dreapta când te îndrepți spre răsărit, și este ușor să-ți reprezinți partea stângă a lumii ca fiind situată la dreapta celui ce o contemplă, și invers, așa cum se întâmplă în cazul a două persoane puse una în fața celeilalte.

[11] *Ibid.*, 10. De remarcat că acest simbol, cu semnificația ce i se atribuie aici, ar putea fi apropiat de acela al păsării phoenix.

singurul care este adevăratul „Centru al Lumii". Atributele lui sunt preluate de aceste „Țări Sfinte" care participă la natura sa printr-o comunicare directă – în ea rezidă ortodoxia tradițională –, pământuri care îl reprezintă efectiv, într-un fel mai mult sau mai puțin exterior, pentru timpuri și locuri determinate. Cu alte cuvinte, există o „Țară Sfântă" prin excelență, prototipul și centrul spiritual căruia i se subordonează toate celelalte, lăcaș al tradiției primordiale din care au derivat toate tradițiile specifice prin adaptarea la anumite condiții, cum ar fi acelea oferite de un popor sau de o epocă. Această „Țară Sfântă" este prin excelență „ținutul suprem", conform sensului termenului sanscrit *Paradeśa*, de la care caldeii au format *Pardes*, iar occidentalii, *Paradis*; este vorba, într-adevăr, de „Paradisul terestru" care e punctul de pornire al oricărei tradiții, având în centrul său sursa unică din care purced cele patru fluvii ce curg spre cele patru puncte cardinale[12]; el este, de asemenea, „lăcașul nemuririi", lucru ușor de înțeles din primele capitole ale Facerii[13].

Nu ne gândim să revenim acum asupra tuturor problemelor referitoare la Centrul suprem pe care le-am tratat, de altfel, în altă parte mai mult sau mai puțin exhaustiv: conservarea sa, mai mult sau mai puțin ascunsă, de-a lungul diferitelor

---

[12] Acest izvor este identic cu „fântâna de învățătură" la care am mai avut ocazia să ne referim în cuprinsul lucrării.

[13] Pentru acest motiv „fântâna de învățătură" este în același timp „fântâna tinereții" (*fons juventutis*), pentru că acela care bea din ea este eliberat de condiția temporală; această fântână este de altfel situată la poalele „Arborelui Vieții" (vezi studiul nostru „Le Langage secret de Dante et des «Fidèles d'Amour»" în *V.I.*, februarie 1929), iar undele sale se identifică în mod evident cu „elixirul vieții îndelungate" al hermeticilor (ideea de „longevitate" având aici aceeași semnificație ca în tradițiile orientale) sau cu „apa vie", întâlnită peste tot sub diferite nume.

perioade, de la începutul și până la sfârșitul ciclului, adică de la „Paradisul terestru" până la „Ierusalimul ceresc", reprezentând cele două faze extreme ale sale; numeroasele nume sub care Centrul este denumit – *Tula*, *Luz*, *Salem*, *Agartha*; diferitele simboluri care îl reprezintă ca munte, peșteră, insulă și multe, altele încă, majoritatea aflate în relație imediată cu simbolismul „Polului" sau al „Axei Lumii". La aceste reprezentări putem adăuga și orașul, citadela, templul sau palatul, după aspectele speciale sub care este imaginat Centrul; și se cuvine să amintim aici, odată cu Templul lui Solomon legat direct de subiectul nostru, și incinta triplă despre care am vorbit recent ca reprezentând ierarhia inițiatică a anumitor centre tradiționale[14], ca și misteriosul labirint care, sub o formă mai complexă, se referă la o concepție similară, cu diferența că e pusă în evidență cu precădere tocmai ideea unui „drum" spre centrul ascuns[15].

Trebuie să mai adăugăm acum că simbolismul „Țării Sfinte" are un dublu sens: fie că se referă la Centrul suprem sau la centrul subordonat, el reprezintă nu numai acest centru, ci și, printr-o asociere care este firească de altfel, tradiția care

---

[14] Vezi articolul nostru despre „Tripla incintă druidică"; am semnalat acolo raportul acestei reprezentări, sub formele sale, circulară și pătrată, cu simbolismul „Paradisului terestru" și al „Ierusalimului ceresc".

[15] Labirintul cretan era palatul lui *Minos*, nume identic cu cel al lui *Manu*, desemnând deci pe legiuitorul primordial. Pe de altă parte, se poate înțelege din cele afirmate aici motivul pentru care traiectul labirintului trasat pe dalele anumitor biserici datând din Evul Mediu era înțeles ca înlocuind pelerinajul în Țara Sfântă pentru cei care nu-l puteau înfăptui; trebuie să ne amintim faptul că pelerinajul este tocmai una dintre figurile inițierii, așa încât „pelerinajul în Țara Sfântă" este, în sens ezoteric, același lucru cu „căutarea Cuvântului pierdut" sau cu „căutarea Sfântului Graal".

emană de aici sau pe care o păstrează, adică, în primul caz, tradiția primordială și, în al doilea, o anumită formă tradițională particulară.[16] Acest dublu sens se regăsește de asemenea într-o manieră mai clară în simbolismul „Sfântului Graal", care este în același timp un vas (*grasale*) și o carte (*gradale* sau *graduale*); ultimul aspect desemnează evident tradiția, pe când celălalt se referă mai direct la starea corespunzătoare posesiei efective a acestei tradiții, adică la „starea edenică" dacă este vorba despre tradiția primordială; și cel care a ajuns la această stare se găsește astfel integrat în *Pardes*, încât se poate spune că lăcașul său este de acum înainte în „Centrul Lumii".[17]

Facem aici aceste apropieri între cele două forme ale simbolismului nu fără motiv, căci strânsa lor asemănare demonstrează că, atunci când vorbim despre „Cavalerii Sfântului Graal" sau despre „păzitorii Țării Sfinte", cele două expresii semnifică exact același lucru; ne mai rămâne de explicat, pe cât posibil, în ce constă funcția propriu-zisă a acestor „păzitori", funcție pe care au îndeplinit-o în special templierii.[18]

---

[16] Prin analogie, din punct de vedere cosmogonic, „Centrul Lumii" reprezintă deopotrivă punctul originar de unde este proferat Verbul creator și Verbul însuși.

[17] Este important să reamintim referitor la aceasta că, în toate tradițiile, locurile simbolizează în esență niște stări. Pe de altă parte, vom observa că există o înrudire evidentă între simbolismul vasului sau al potirului și cel al fântânii despre care am vorbit; s-a văzut de asemenea că, la egipteni, vasul era hieroglifa inimii, centrul vital al ființei. Să reamintim că am mai vorbit cu alte ocazii despre vin ca substitut al *somei* vedice și ca simbol al doctrinei ascunse; în toate acestea, sub o formă sau alta, este vorba mereu despre „apa vie" și despre reinstaurarea „stării primordiale".

[18] Saint-Yves d'Alveydre folosește, pentru a-i desemna pe „păzitorii" Centrului suprem, expresia „templierii *Agarthei*"; considerațiile expuse aici vor demonstra justețea utilizării acestui termen, a cărui semnificație deplină nu fusese poate sesizată nici măcar de autor.

Pentru a înțelege mai bine cum stau lucrurile, trebuie să facem distincția între deținătorii tradiției, al căror rol constă în a o conserva și a o transmite, și cei care primesc doar, pe o anumită treaptă, o comunicare și, am putea spune, o participare.

Primii, depozitari și distribuitori ai doctrinei, rămân la sursa care este însuși centrul; de aici doctrina este comunicată și repartizată ierarhic diferitelor grade inițiatice conform curentelor reprezentate prin fluviile din *Pardes*, sau, dacă reluăm reprezentarea pe care am studiat-o aici recent, prin canalele care, ducând dinspre interior către exterior, leagă între ele incintele succesive ce corespund acestor grade diferite.

Nu toți cei care participă la tradiție au ajuns la același grad de inițiere și nici nu îndeplinesc cu toții aceeași funcție; trebuie făcută chiar o diferențiere între cele două lucruri care, deși își corespund unul altuia într-un anumit fel, nu sunt totuși strict solidare, căci este posibil ca un om să fie calificat din punct de vedere intelectual pentru a atinge gradele inițiatice cele mai înalte, dar să nu fie apt, chiar prin aceasta, să îndeplinească toate funcțiile în organizația inițiatică. Aici ne interesează numai funcțiile; și din acest punct de vedere, vom spune că „păzitorii" se mențin în limita centrului spiritual, luat în sensul său cel mai larg, sau la ultima incintă, cea prin care acest centru este în același timp despărțit de „lumea exterioară" și pus în legătură cu ea. În consecință, acești „păzitori" au o dublă funcție: pe de o parte, sunt apărătorii propriu-ziși ai „Țării Sfinte", în sensul că interzic accesul spre această lume celor ce nu dețin calificările cerute pentru a putea pătrunde aici, ei constituind ceea ce am numit „învelișul exterior", adică cei care ascund „Țara Sfântă" de privirile profane; pe de altă parte, asigură totuși anumite relații regulate cu exteriorul, așa cum vom explica în cele ce urmează.

Rolul apărătorului este, evident, pentru a vorbi în limbajul tradiției hinduse, o funcție a membrilor *kṣatriya*; mai exact, orice inițiere „cavalerească" este, în mod esențial, adaptată naturii firești a oamenilor care aparțin castei războinice, adică *kṣatriya*. De aici decurg caracterul particular al acestei inițieri, simbolismul specializat de care se folosește ea și, în special, intervenția unui element afectiv, desemnat foarte explicit prin termenul de „Iubire"; cu aceasta credem că explicațiile de până acum sunt suficiente pentru a nu mai insista.[19] Dar, în cazul templierilor, mai trebuie să ținem seama de ceva: deși inițierea lor era, în esență, „cavalerească", potrivit naturii și funcției lor, ordinul avea un caracter dublu, militar și în același timp religios; și trebuia să fie astfel dacă templierii se numărau, așa cum avem multe motive să credem, printre „păzitorii" Centrului suprem, în care autoritatea spirituală și puterea temporală sunt reunite în principiul lor comun, centru care comunică această uniune tuturor lucrurilor aflate în legătură directă cu el. În lumea occidentală, unde spiritualul ia forma specific religioasă, veritabilii „păzitori ai Țării Sfinte", atâta vreme cât au avut o existență oarecum „oficială", trebuie să fi fost cavaleri, dar cavaleri care erau deopotrivă călugări; într-adevăr, exact asta au și fost templierii.

Ajungem astfel să vorbim despre cel de-al doilea rol al „păzitorilor" Centrului suprem, rol care constă, spuneam adineaori, în asigurarea anumitor relații exterioare și – mai ales, am adăuga noi – în menținerea legăturii dintre tradiția primordială și tradițiile secundare și derivate. În acest scop trebuie să fi existat, pentru fiecare formă tradițională, una sau mai multe organizații constituite în chiar această formă, după

[19] Vezi „Le Langage secret de Dante et des «Fidèles d'Amour»", în *V.I*, februarie 1929.

toate aparențele, dar compuse din oameni conștienți de ceea ce se ascunde dincolo de toate formele, și anume doctrina unică, izvorul și esența tuturor celorlalte, care nu este alta decât tradiția primordială.

În lumea iudeo-creștină o asemenea organizație trebuie să fi luat, în mod firesc, ca simbol Templul lui Solomon; acesta, de altfel, încetându-și de mult timp existența materială, nu putea să aibă în acest caz decât o semnificație ideală, de imagine a Centrului suprem, așa cum este oricare alt centru spiritual subordonat; chiar etimologia numelui Ierusalimului indică destul de clar faptul că orașul nu este decât imaginea vizibilă a misteriosului *Salem* al lui Melchisedec. Dacă aceasta a fost funcția templierilor, trebuia, pentru a îndeplini rolul ce le fusese desemnat și care se referea la o anumită tradiție bine definită, aceea a Occidentului, ca ei să rămână legați exterior de forma acestei tradiții; dar, în același timp, conștiința interioară a veritabilei unități doctrinare trebuia să-i facă în stare să comunice cu reprezentanții celorlalte tradiții[20]; asta explică relațiile lor cu anumite organizații orientale și, mai ales, cum este și firesc, cu acelea care jucau un rol similar cu al lor.

Pe de altă parte, se poate înțelege, în aceste condiții, că distrugerea Ordinului Templului a antrenat pentru Occident ruptura relațiilor regulate cu „Centrul Lumii"; iar devierea care a rezultat inevitabil din această ruptură datează din secolul al XIV-lea și s-a accentuat treptat până în epoca noastră.

Aceasta nu înseamnă totuși că orice legătură a fost întreruptă dintr-odată; destul de multă vreme au putut fi menținute într-o oarecare măsură unele relații, dar numai pe ascuns,

[20] Aceasta se referă la ceea ce s-a numit simbolic „darul limbilor"; despre acest subiect, vezi articolul nostru cuprins în numărul special din *V.I.*, consacrat rozicrucienilor.

prin intermediul organizațiilor de tipul „Fede Santa" sau „Fedeli d'Amore", ori de tipul fraternității „Massenie du Saint-Graal" și încă multe altele, toate moștenitoare ale spiritului Ordinului Templului și legate, în mare parte, de acesta printr-o filiație mai mult sau mai puțin directă. Cei care au păstrat acest spirit viu și care au inspirat aceste organizații fără a se constitui ei înșiși în vreo grupare definitivă au fost cei numiți, cu nume simbolic, rozicrucieni; dar a venit o zi când și ei au trebuit să părăsească Occidentul, ale cărui condiții deveniseră de o asemenea natură, încât acțiunea lor nu mai putea fi exercitată; se spune că ei s-au retras atunci în Asia, resorbiți într-un anume fel de Centrul suprem din care emanaseră. Pentru lumea occidentală nu mai există o „Țară Sfântă" care trebuie păzită din moment ce drumul care conduce într-acolo s-a pierdut în întregime; cât va mai dura această situație și oare se mai poate spera că această comunicare se va restabili vreodată? Iată o întrebare căreia nu avem căderea să-i dăm răspuns; căci, în afară de faptul că nu vrem să riscăm nici o previziune, soluția nu depinde decât de Occidentul însuși, pentru că numai revenind la condițiile normale și regăsind spiritul propriei sale tradiții, dacă mai este posibil, va putea el să vadă din nou deschisă calea care duce spre „Centrul Lumii".

XII
PĂMÂNTUL SOARELUI[1]

Dintre localităţile, adesea dificil de identificat, care joacă un rol în legenda Sfântului Graal, unii acordă o atenţie specială aşezării Glastonbury, care ar fi locul unde s-a stabilit Iosif din Arimateea după venirea sa în Marea Britanie şi unde ei ar fi vrut să vadă încă multe alte lucruri, aşa cum vom arăta în cele ce urmează. Fără îndoială, apar aici asimilări mai mult sau mai puţin contestabile, dintre care unele par să implice adevărate confuzii; dar se poate ca tocmai aceste confuzii să se datoreze unor raţiuni care să nu fie lipsite de interes din perspectiva „geografiei sacre" şi a localizărilor succesive ale anumitor centre tradiţionale. Este ceea ce ar încerca să indice descoperirile singulare prezentate într-o lucrare anonimă, publicată recent[2]; unele aspecte surprinse în această lucrare sunt susceptibile să atragă rezerve, de exemplu în ceea ce priveşte interpretarea numelor localităţilor, a căror origine este destul de recentă; însă partea esenţială, validată de hărţi, cu greu ar putea fi considerată pur fantezistă. Glastonbury şi regiunea învecinată cu Somerset ar fi constituit, într-un

[1] Publicat în *É. T.*, ianuarie 1936.

[2] *A Guide to Glastonbury's Temple of the Stars, its Giant Effigies Described from Air Views, Maps, and from „The Hight History of the Holy Graal"* (John M. Watkins, Londra).

timp îndepărtat ce poate fi numit „preistoric", un imens „templu stelar", delimitat de traseul pe sol al unor efigii gigantice reprezentând constelațiile. Dispunerea circulară a acestor efigii sugerează imaginea bolții cerești proiectate pe suprafața pământului, un ansamblu care ar aminti de vechii *mound-builders* din America de Nord; dispunerea naturală a râurilor și colinelor ar fi putut de fapt să sugereze acest traseu, ceea ce ar indica faptul că amplasamentul nu a fost ales arbitrar, ci în virtutea unei anumite „predeterminări". Nu este mai puțin adevărat că, pentru a completa și a desăvârși desenul, a fost nevoie de ceea ce autorul numește „o artă fondată pe principiile Geometriei"[3]. Dacă aceste figuri au putut să se conserve astfel încât să mai transpară și acum, înseamnă că – presupunem – călugării din Glastonbury le-au întreținut cu grijă până la Reformă; aceasta implică stăpânirea tipului de cunoaștere tradițional, moștenit de la îndepărtații lor predecesori, druizii, precum și de la alți strămoși și mai îndepărtați. Dacă deducțiile făcute din observarea poziției constelațiilor reprezentate sunt exacte, originea acestor figuri ar putea fi estimată la aproape trei mii de ani înaintea erei creștine.[4]

În ansamblul ei, figura circulară este un imens Zodiac, în care autorul vrea să vadă prototipul Mesei Rotunde; Masa

[3] Expresia este în mod vizibil destinată să ne facă să înțelegem că tradiția din care se trage această artă s-a continuat în ceea ce a devenit apoi tradiția masonică.

[4] După diverse indicii, se pare că templierii au avut un anumit rol în conservarea acestor efigii, fapt care ar fi în concordanță cu presupusa analogie cu Cavalerii Mesei Rotunde și cu atribuirea rolului de „păzitori ai Graalului". Este demn de remarcat că așezările templierilor au fost situate adesea în vecinătatea locurilor în care se găsesc monumente megalitice sau alte vestigii preistorice, și poate că trebuie să vedem în acest lucru mai mult decât o simplă coincidență.

Rotundă, în jurul căreia sunt așezate douăsprezece personaje principale, este într-adevăr legată de o reprezentare a ciclului zodiacal. Nu reiese însă deloc de aici că personajele sunt doar niște constelații, interpretare prea „naturalistă", adevărul fiind că și constelațiile nu sunt decât niște simboluri. Se mai cuvine să amintim că această reprezentare „zodiacală" se regăsește în linii mari în centrele spirituale ce corespund unor forme tradiționale diverse.[5] De aceea ni se pare extrem de îndoielnic ca toate povestirile despre Cavalerii Mesei Rotunde și căutarea Graalului să nu fie decât o descriere „dramatizată", dacă putem spune așa, a efigiilor stelare de la Glastonbury și a topografiei ținutului. Dar, că între aceste efigii și povestiri există o corespondență, acesta e un lucru cu atât mai verosimil cu cât ea este, în fond, conformă cu legile generale ale simbolismului; și n-ar trebui să fim surprinși că această corespondență poate fi destul de precisă pentru a se verifica până și în detaliile secundare ale legendei, ceea ce de altfel nu ne propunem să examinăm aici.

Acestea fiind spuse, este important de remarcat că Zodiacul de la Glastonbury prezintă câteva particularități care, din punctul nostru de vedere, ar putea fi privite ca o marcă a „autenticității" sale; mai întâi se remarcă absența semnului Balanței. Or, cum am mai explicat în altă parte[6], Balanța celestă nu a fost dintotdeauna un semn zodiacal ci, mai întâi, a fost unul polar, numele ei fiind atribuit fie Ursei Mari, fie ansamblului constituit de Ursa Mare și Ursa Mică, constelații de al căror simbolism, printr-o remarcabilă coincidență, numele lui *Arthur* se leagă direct. Ar fi momentul să admitem că această figură, în centrul căreia Polul este simbolizat printr-un

[5] Vezi *Regele lumii*, cap. V.

[6] *Ibid.*, cap. X.

cap de șarpe ce ne duce cu gândul la „Dragonul celest"[7], trebuie raportată la o perioadă anterioară transferului Balanței în Zodiac. Pe de altă parte, demn de luat în seamă este faptul că simbolul Balanței polare se leagă de numele *Tula*, dat inițial centrului hiperboreean al tradiției primordiale; „templul stelar" despre care vorbeam a fost fără îndoială una dintre imaginile lui, constituite în cursul vremurilor ca sediu al puterilor spirituale emanate sau derivate mai mult sau mai puțin direct din chiar această tradiție.[8]

Cu altă ocazie[9], în conexiune cu desemnarea limbii „adamice" ca „limbă siriacă", am menționat Siria primitivă, al cărei nume se traduce prin „pământ solar", și despre care Homer vorbește ca despre o insulă situată „dincolo de Ogygia", neputând fi identificată decât cu *Tule* sau *Tula* hiperboreeană. Iar expresia enigmatică „acolo Soarele se rotește" poate fi raportată firesc la caracterul „circumpolar" al revoluțiilor solare, dar, în același timp, poate să facă aluzie la un traseu al ciclului zodiacal în chiar acel ținut, ceea ce ar explica reproducerea sa într-o regiune destinată să fie o imagine a acestui centru. Obținem astfel explicația confuziilor pe care le semnalam la început, deoarece ele au apărut, oarecum normal, din asimilarea imaginii

---

[7] *Cf. Sefer Iețira*: „Dragonul stă în mijlocul cerului asemenea unui rege pe tronul său." „înțelepciunea Șarpelui" la care autorul face aluzie ar putea, într-un anumit sens, să se identifice aici cu cei *șapte nși* polari. De asemenea este interesant de notat că la celți dragonul este un simbol al conducătorului și că Arthur este fiul lui *Uther Pendragon.*

[8] Aceasta ne permite să înțelegem unele raporturi remarcate de autor între simbolismul Polului și cel al „Paradisului terestru", mai ales în ceea ce privește arborele și șarpele; în toate acestea este vorba de aceeași reprezentare a centrului primordial, iar cele „trei vârfuri ale triunghiului" sunt de asemenea în relație cu acest simbolism.

[9] Vezi studiul despre „Știința literelor".

cu centrul originar; și, mai ales, ne e dificil să vedem altceva decât o confuzie de acest gen în identificarea așezării Glastonbury cu insula Avalon[10]. De fapt, o asemenea identificare este incompatibilă cu faptul că această insulă a fost întotdeauna considerată drept un loc inaccesibil. Pe de altă parte, ea este în contradicție și cu opinia, mult mai plauzibilă, care vede în aceeași regiune Somerset „regatul Logres", despre care s-a spus într-adevăr că ar fi situat în Marea Britanie. Se poate ca „regatul Logres", considerat pare-se un teritoriu sacru, să-și fi luat numele de la celticul Lug, care evocă în același timp ideea de „Verb" și cea de „Lumină". Cât despre numele de *Avalon*, acesta este vizibil identic cu cel de *Ablun* sau *Belen*, adică cu celticul și hiperboreeanul Apollo[11], astfel încât insula Avalon nu este decât o altă desemnare a „pământului solar", care a fost de altfel transportat simbolic de la nord la vest într-o anumită epocă, în corespondență cu una dintre principalele schimbări survenite în formele tradiționale în timpul actualului *Manvantara* al nostru.[12]

---

[10] Unii au vrut să vadă în aceasta „insula de sticlă" despre care se vorbește în anumite părți ale legendei Graalului; probabil că, și aici, este vorba de o confuzie cu un alt centru mai ascuns sau, dacă vreți, mai îndepărtat în spațiu și timp, chiar dacă denumirea nu se aplică însuși centrului primordial.

[11] Se știe că Mont Saint-Michel era numit în timpuri îndepărtate Tombelaine, adică *Tumulus*, sau muntele lui *Belen* (și nu mormântul Elenei [în fr. *Tombe d'Hélène – n.t.*], conform unei interpretări moderne și fanteziste). Substituirea numelui Belen cu cel al arhanghelului solar nu-i modifică deloc sensul; și încă un lucru ciudat: găsim numele de „Saint Michaels Hill" în regiunea corespunzătoare vechiului „regat Logres".

[12] Această deplasare, asemenea celei a lui *sapta-rikșa*, dinspre Ursa Mare înspre Pleiade, corespunde îndeosebi unei modificări a momentului începerii anului, mai întâi solstițială, apoi echinocțială.

Aceste considerații ne conduc la alte constatări, poate și mai stranii: o idee aparent inexplicabilă la prima vedere este cea care atribuie fenicienilor originea Zodiacului de la Glastonbury. Este adevărat că există obișnuința de a atribui acestui popor lucruri mai mult sau mai puțin ipotetice, dar însăși afirmația că zodiacul apare într-o epocă atât de îndepărtată pare și mai neverosimilă. De remarcat că fenicienii locuiau pe teritoriul Siriei „istorice"; să fi făcut oare numele poporului obiectul aceluiași transfer de sens ca și cel al țării? Ceea ce ne-ar îndreptăți cel puțin să o presupunem este conexiunea ei cu simbolismul păsării phoenix; după Flavius Josephus, capitala Siriei primitive era Heliopolis, „Cetatea Soarelui", nume care i-a fost dat mai târziu orașului egiptean On; și, de fapt, la primul Heliopolis, și nu la cel egiptean, ar trebui să se raporteze acest simbolism ciclic al păsării phoenix și al renașterilor ei. Or, potrivit lui Diodor din Sicilia, unul dintre fiii lui *Helios* – sau ai soarelui –, pe nume *Actis*, este cel care a fondat Heliopolisul; întâmplarea face că numele *Actis*, există ca nume de loc în vecinătatea lui Glastonbury și în condiții ce îl pun exact în raport cu pasărea Phoenix, în care, după unii autori, însuși acest „prinț din Heliopolis" ar fi fost transformat. Este firesc ca autorul, înșelat de multiplele aplicații succesive ale acelorași nume, să creadă că este vorba despre acel Heliopolis din Egipt și, de asemenea, să creadă că poate vorbi literal despre vechii fenicieni, ceea ce este cu atât mai scuzabil cu cât anticii, în epoca „clasică", făceau destul de des asemenea confuzii. Cunoașterea veritabilei origini hiperboreene

---

Corespondența, de altfel pe un plan secundar, dintre „măr" și numele de *Avalon*, în limbile celtice, nu vine deloc în contradicție cu ceea ce spuneam. Este vorba aici despre merele de aur din Grădina Hesperidelor, adică despre fructele solare din „Arborele Lumii".

a tradițiilor, pe care se pare că nu o bănuia, este singura ce poate permite restabilirea adevăratului sens al tuturor acestor denumiri.

În Zodiacul de la Glastonbury, semnul Vărsătorului este reprezentat, într-un fel destul de neașteptat, printr-o pasăre în care autorul, pe bună dreptate, crede că recunoaște pasărea Phoenix, iar aceasta poartă un obiect care nu este altceva decât „cupa nemuririi", adică însuși Graalul; paralela făcută în această privință cu *Garuḍa* al hindușilor este cu siguranță foarte justă.[13] Pe de altă parte, urmărind tradiția arabă, *rukh kh* sau Phoenix nu se așază niciodată pe pământ în nici un alt loc decât muntele *Qaf*, „muntele polar"; or, chiar de pe acest „munte polar", purtând alte nume, conform tradiției hinduse și celei persane, provine *soma*, care se identifică cu *amṛta* sau cu „ambrozia", băutura sau hrana vieții veșnice.[14]

Mai apare și figura unei alte păsări, care este mai dificil de interpretat exact și care ține probabil locul semnului Balanței, dar a cărei poziție este, în orice caz, mult mai apropiată de Pol decât de Zodiac, deoarece una dintre aripile ei corespunde chiar stelelor din Ursa Mare, fapt care, după cele spuse mai înainte, nu ar putea în fond decât să confirme această supoziție. Cât despre natura acestei păsări, sunt avansate două ipoteze: cea a unui porumbel, care ar putea avea într-adevăr legături cu simbolismul Graalului, și cea a unei gâște sau, mai curând, a unei lebede clocind „Oul Lumii", adică echivalentul lui *Hamsa* hindus; la drept vorbind, ultima ipoteză ni se pare de preferat, simbolul lebedei fiind strâns legat de

[13] Vezi studiul „Limba păsărilor". Semnul Vărsătorului este reprezentat de obicei prin Ganymede, fiind cunoscute conexiunile sale cu „ambrozia" și cu vulturul lui Zeus, el însuși identic cu *Garuḍa*.

[14] Vezi *Regele lumii*, cap. V și VI.

Apollo hiperboreean, mai ales sub raportul pe care l-am luat în considerare aici, de vreme ce grecii vedeau în *Kyknos* pe fiul lui Apollo și al *Hyriei*, adică al Soarelui și al „pământului solar", fiindcă *Hyria* nu este decât o altă formă a *Syriei*, așa încât tot despre „insula sacră" este vorba și ar fi destul de ciudat ca lebăda să nu se întâlnească în reprezentarea sa.[15]

Ar mai fi încă multe alte puncte care ar merita cu siguranță să rețină atenția, cum ar fi, de exemplu, legătura numelui „Somerset" cu numele „țării cimerienilor" și cu alte nume de popoare ale căror similitudini, foarte probabil, indică mai puțin o înrudire de rasă cât o comunitate de tradiție. Dar aceasta ne-ar antrena prea departe, și credem că am spus suficiente lucruri pentru a arăta întinderea unui câmp de cercetare aproape în întregime neexplorat și pentru a face să se întrevadă concluziile pe care le-am putea trage referitor la legăturile existente între diferitele tradiții și filiația lor, pornind de la tradiția primordială.

[15] Apropierea dintre cele două figuri, *Hamsa* și *Garuda*, este de asemenea foarte normală, pentru că se întâmplă chiar ca ele să fie reunite în figura unei singure păsări, în care se pare că trebuie să vedem originea vulturului heraldic cu două capete, deși acesta apare mai degrabă ca un dublu *Garuda*, pasărea *Hamsa-Garuda* având în mod normal un cap de lebădă și unul de vultur.

XIII

ZODIACUL ŞI PUNCTELE CARDINALE[1]

Într-o carte despre caste, A.M. Hocart semnalează faptul că „în organizarea cetății, cele patru grupuri sunt amplasate conform punctelor cardinale, în interiorul incintei patrulatere sau circulare"; această repartizare nu este de altfel specifică Indiei – putem găsi numeroase exemple și la alte popoare. Cel mai adesea, fiecare punct cardinal este pus în corespondență cu un element, cu un anotimp și cu o culoare emblematică pentru casta situată acolo.[2] În India, brahmanii ocupau nordul, *kṣatryia* – estul, *vaiṣya* – sudul, iar *śūdra* – vestul; exista astfel o împărțire în „cartiere", în sensul propriu al acestui cuvânt care, la origine, semnifică cea de-a patra parte din oraș, chiar dacă în accepțiunea modernă această semnificație precisă pare să fi fost mai mult sau mai puțin uitată. Este de la sine înțeles că această repartiție se află într-o strânsă legătură cu problema generală a orientării, care, pentru ansamblul unui oraș, ca și pentru fiecare edificiu în particular, juca, după câte se știe, un rol important în toate vechile civilizații tradiționale.

Totuși, lui A.M. Hocart îi este greu să explice situarea proprie fiecărei caste[3]; în fond, această dificultate provine doar

[1] Publicat în *É.T.*, octombrie–noiembrie 1945.
[2] *Les Castes*, pp. 46 și 49.
[3] *Ibid.*, p. 55.

din eroarea pe care o comite considerând casta regală, adică *kṣatriya*, drept prima castă. Pornind astfel dinspre est, nu poate să ajungă la o ordine regulată de succesiune, iar în acest context situarea brahmanilor la nord devine complet de neînțeles. Dimpotrivă, dacă respectăm ordinea normală, adică dacă începem cu acea castă care este prima în realitate, cea a brahmanilor, atunci dificultatea dispare: trebuie să plecăm dinspre nord în acest caz, și, prin rotire în sens de *pradakṣinā*, găsim cele patru caste succedându-se într-o ordine perfect regulată; nu ne mai rămâne decât să înțelegem mai profund motivele simbolice ale acestei repartizări legate de punctele cardinale.

Aceste rațiuni se bazează în mod esențial pe faptul că în plan tradițional cetatea este o imagine a Zodiacului; regăsim aici imediat corespondența punctelor cardinale cu anotimpurile: într-adevăr, după cum am menționat deja, solstițiul de iarnă corespunde nordului, echinocțiul de primăvară – estului, solstițiul de vară – sudului, iar echinocțiul de toamnă – vestului. În diviziunea pe „cartiere", fiecare dintre acestea va trebui firește să corespundă câte unui ansamblu format din trei dintre cele douăsprezece semne zodiacale: un semn corespunzător solstițiului sau echinocțiului, pe care îl putem numi semn „cardinal", și cele două semne adiacente lui. Vor fi deci trei semne cuprinse în fiecare sfert de cerc, dacă incinta este circulară, sau plasate pe fiecare latură, dacă incinta este patrulateră. Cea din urmă este mai adecvată unui oraș, deoarece exprimă ideea de stabilitate proprie unei instalări fixe și permanente și, de asemenea, pentru că aici nu este vorba despre zodiacul celest însuși, ci doar despre o imagine, un fel de proiecție terestră a acestuia. Amintim că, din rațiuni similare, vechii astrologi trasau horoscopul sub o formă pătrată, unde fiecare latură era ocupată de trei semne zodiacale. Vom regăsi de altfel această dispunere în considerațiile ce vor urma.

Din câte am arătat până acum, înţelegem că repartizarea castelor în cetate urmează întocmai desfăşurarea ciclului anual, acesta începând în mod normal odată cu solstiţiul de iarnă; este adevărat că în anumite tradiţii anul debutează cu un alt solstiţiu sau echinocţiu, dar în acest caz avem de-a face cu forme tradiţionale ce au o relaţie mai specială cu anumite perioade ciclice secundare; problema nu se pune pentru tradiţia hindusă, care reprezintă continuarea cea mai directă a tradiţiei primordiale şi care insistă în mod special asupra împărţirii ciclului anual în jumătăţile sale, cea ascendentă şi cea descendentă, ce se deschid la poarta solstiţiului de iarnă şi, respectiv, a celui de vară, ceea ce constituie într-adevăr punctul de vedere fundamental cu privire la aceasta. Pe de altă parte, nordul fiind considerat punctul cel mai înalt (*uttara*), marcând, de asemenea, şi punctul de plecare al tradiţiei, el convine în mod natural castei brahmanilor; kşatriya se plasează în punctul care urmează în corespondenţa ciclică, adică estul, unde răsare soarele. Dacă am compara aceste două poziţii, am putea conchide că, în timp ce caracterul sacerdoţiului este „polar", cel al regalităţii este „solar", lucru pe care l-ar mai putea confirma multe alte consideraţii simbolice; şi poate că acest caracter „solar" se află în raport cu faptul că acei *Avatāra* ai timpurilor „istorice" au provenit din casta *kşatriya*. *Vaiśya*, în al treilea rând, se află la sud, şi cu ei se încheie succesiunea castelor „născute de două ori"; pentru *śūdra* nu mai rămâne decât vestul, care este considerat peste tot ca domeniu al întunericului.

Deci, toate acestea sunt perfect logice, cu condiţia să nu ne înşelăm în legătură cu alegerea punctului de plecare. Pentru a justifica şi mai în profunzime caracterul „zodiacal" al planului tradiţional al oraşelor, vom cita câteva fapte care dovedesc că, dacă împărţirea oraşului răspundea în principal unei

divizări cuaternare a ciclului, există cazuri în care o subdiviziune duodenară era foarte clar indicată. Un exemplu este oferit de întemeierea cetăților, respectând ritul pe care romanii l-au moștenit de la etrusci: orientarea era marcată prin două căi rectangulare, *cardo*, mergând de la sud la nord, și *decumanus*, mergând de la vest la est; la extremitățile acestor căi se găseau porțile orașului, care erau astfel situate exact în cele patru puncte cardinale. Orașul era împărțit în acest fel în patru sferturi care, în acest caz, nu corespundeau totuși cu exactitate celor patru puncte cardinale, ca în India, ci mai degrabă punctelor intermediare; se înțelege de la sine că trebuie să ținem cont de diferența de forme tradiționale ce necesită adaptări variate, dar principiul împărțirii nu este cu nimic diferit. În plus, trebuie să subliniem că acestei împărțiri în cartiere i se suprapunea o împărțire în „triburi", adică, potrivit sensului etimologic al acestui cuvânt, o împărțire ternară; fiecare dintre cele trei „triburi" cuprindea patru „curii", repartizate în cele patru cartiere în așa fel încât se obținea astfel, în definitiv, o împărțire duodenară.

Un alt exemplu, cel al evreilor, este dat chiar de dl Hocart, cu toate că el pare să nu remarce importanța duodenarului: „Evreii, spune el[4], cunoșteau împărțirea socială în patru sferturi; cele douăsprezece triburi teritoriale erau repartizate în patru grupe a câte trei triburi, dintre care unul era considerat principal: Iuda își avea tabăra la est, Ruben – la sud, Efraim – la vest și Dan – la nord. Leviții formau un cerc interior în jurul Tabernacului și erau și ei împărțiți în patru grupuri plasate în cele patru puncte cardinale, ramura principală fiind cea de est"[5]. La drept vorbind, nu este aici vorba de organizarea

[4] *Les Castes*, p. 127.

[5] Vezi Numerii, 2 și 3.

unei cetăţi, ci de cea a unei tabere, înainte de toate, şi, mai târziu, de repartizarea teritoriului unui întreg ţinut; dar, evident, nu există nici o diferenţă faţă de punctul de vedere abordat aici. Dificultatea – pentru a stabili o comparaţie exactă cu ceea ce există în altă parte – vine din faptul că funcţiile sociale definite nu au fost vreodată atribuite fiecăruia dintre triburi, ceea ce nu permite asimilarea lor unor caste propriu-zise; cu toate acestea, măcar asupra unui aspect, putem nota o similitudine foarte clară cu repartizarea adoptată în India, pentru că tribul regal, care era cel al lui Iuda, se găsea şi el plasat la est. Pe de altă parte, există şi o diferenţă remarcabilă: tribul sacerdotal, cel al lui Levi, care nu era socotit printre cele douăsprezece, nu avea loc pe laturile patrulaterului, şi prin urmare nu-i era atribuit nici un teritoriu; situarea sa în interiorul taberei se poate explica prin faptul că el era în mod special legat de serviciul divin al unui sanctuar unic, care era la începuturi Tabernacului, şi a cărui poziţie normală era în centru. Oricum ar fi, ceea ce ne interesează în cazul de faţă este constatarea că cele douăsprezece triburi erau repartizate câte trei pe cele patru laturi ale patrulaterului, aceste laturi fiind situate în cele patru puncte cardinale; şi se ştie că există o corespondenţă simbolică între cele douăsprezece triburi ale lui Israel şi cele douăsprezece semne ale zodiacului, ceea ce nu mai lasă nici o îndoială asupra semnificaţiei repartizării despre care este vorba; vom mai adăuga doar că tribul principal, de pe fiecare dintre laturi, corespunde în mod evident unuia dintre cele patru semne „cardinale", celelalte două corespunzând celor două semne adiacente.

Dacă ne referim acum la descrierea apocaliptică a „Ierusalimului ceresc", este uşor de văzut că planul său îl reproduce exact pe cel al taberei evreilor despre care tocmai am vorbit; în acelaşi timp, planul acesta este identic şi cu figura horoscopică

pătrată pe care am menționat-o mai sus. Orașul, care este într-adevăr construit în formă pătrată, are douăsprezece porți pe care sunt scrise numele celor douăsprezece triburi ale lui Israel; iar aceste porți sunt repartizate în același fel pe cele patru laturi: „trei porți la răsărit, trei la miazănoapte, trei la miazăzi și trei la apus". Este evident că aceste douăsprezece porți corespund și celor douăsprezece semne zodiacale, cele patru porți principale, adică cele care sunt în mijlocul laturilor pătratului, corespunzând semnelor solstițiale și echinocțiale; iar cele douăsprezece aspecte ale Soarelui raportându-se la fiecare dintre semne, adică cei doisprezece *Ādītya* ai tradiției hinduse, apar sub forma celor douăsprezece fructe din „Arborele Vieții", care, situat în centrul orașului, „rodește în fiecare lună", urmând tocmai pozițiile succesive ale Soarelui în zodiac în cursul ciclului anual. În sfârșit, acest oraș „coborând din cer pe pământ" reprezintă îndeajuns de clar, cel puțin prin una dintre semnificațiile sale, proiecția „arhetipului" celest în constituirea cetății terestre; credem că tot ceea ce am prezentat până acum arată suficient faptul că acest „arhetip" este simbolizat în mod esențial prin zodiac.

XIV

TETRAKTYS ȘI PĂTRATUL LUI PATRU[1]

Am ajuns, în mai multe rânduri pe parcursul studiilor noastre, să facem referire la noțiunea pitagoreică de *Tetraktys*, și i-am indicat atunci formula numerică: 1 + 2 + 3 + 4 = 10, arătând relația care unește direct denarul și cuaternarul. Se cunoaște de altfel importanța deosebită pe care i-o acordau pitagoreicii și care se traduce în special prin faptul că aceștia jurau „pe sfânta *Tetraktys*"; exista și o altă formulă de jurământ, poate mai puțin remarcată, aceea „pe pătratul lui patru"; între acestea două există o legătură evidentă, căci numărul patru este, s-ar putea spune, baza lor comună. S-ar putea deduce de aici, printre alte concluzii, că doctrina pitagoreică trebuie să fi prezentat un caracter mai mult „cosmologic" decât pur metafizic, ceea ce nu ar fi un lucru excepțional în cazul tradițiilor occidentale, pentru că am mai avut deja ocazia să facem o observație analoagă în ceea ce privește hermetismul. Rațiunea acestei deducții, care poate să pară neobișnuită la prima vedere pentru cel ce nu este familiarizat cu simbolismul numeric, rezidă în considerarea permanentă și generală a cuaternarului ca fiind numărul manifestării universale; el marchează deci, în această privință, însuși punctul de plecare

[1] Publicat în *É.T.*, aprilie 1937.

al „cosmologiei", în timp ce numerele care îl precedă, și anume unitatea, binarul și ternarul, se raportează strict la „ontologie"; scoaterea în evidență a cuaternarului corespunde deci reliefării perspectivei „cosmologice".

Rasā'il Ikẖwān aṣ-ṣafā' încep prin a enumera astfel cei patru termeni ai cuaternarului fundamental: 1. Principiul desemnat ca *al-Bāri'*, „Creatorul" (ceea ce indică faptul că nu avem de-a face cu Principiul suprem, ci numai cu Ființa, ca principiu prim al manifestării, care de altfel este, într-adevăr, Unitatea metafizică); 2. Spiritul universal; 3. Sufletul universal; 4. *Hyle* primordială. Nu vom dezvolta acum diferitele puncte de vedere din perspectiva cărora ar putea fi considerați acești termeni; am putea face o corespondență cu cele patru „lumi" ale Cabalei ebraice, care își au echivalentul exact în ezoterismul islamic. Ceea ce contează pentru moment este că astfel constituitul cuaternar e privit ca fiind presupus de manifestare, în sensul că prezența tuturor termenilor săi este necesară dezvoltării complete a posibilităților pe care le comportă aceasta; și ar mai fi de adăugat că, din această cauză, în ordinea lucrurilor manifestate regăsim mereu în mod special marca (am putea spune chiar „semnătura") cuaternarului; de aici, de exemplu, cele patru elemente (eterul nefiind inclus printre ele, căci nu este vorba decât despre elementele „diferențiate"), cele patru puncte cardinale (sau cele patru regiuni ale spațiului care le corespund, împreună cu cei patru „stâlpi" ai lumii), cele patru faze în care se împarte în mod firesc orice ciclu (vârstele vieții omenești, anotimpurile în ciclul anual, fazele lunii în ciclul lunar etc.) și așa mai departe; s-ar putea stabili astfel o multitudine indefinită de aplicații ale cuaternarului, legate toate între ele prin riguroase corespondențe analogice, căci ele sunt în fond tot atâtea aspecte, mai mult sau mai puțin speciale, ale unei „scheme" generale a manifestării.

Această „schemă", sub forma sa geometrică, este unul dintre simbolurile cele mai răspândite, unul dintre cele care sunt cu adevărat comune tuturor tradițiilor: este vorba despre cercul împărțit în patru părți egale printr-o cruce formată din două diametre rectangulare; și se poate de îndată observa că această figură exprimă cu precizie relația cuaternarului cu denarul, așa cum o exprimă, sub formă numerică, formula amintită la începutul capitolului. Într-adevăr, cuaternarul este reprezentat geometric printr-un pătrat, dacă este considerat sub aspectul „static", dar sub aspectul „dinamic", cum este cazul aici, e reprezentat printr-o cruce; când aceasta se rotește în jurul centrului, dă naștere circumferinței care, împreună cu centrul, reprezintă denarul ce constituie, așa cum am mai spus, ciclul numeric complet. E ceea ce se numește „circulatura cvadrantului", reprezentare geometrică a operației exprimate aritmetic prin formula 1 + 2 + 3 + 4 = 10; invers, problema hermetică a „cvadraturii cercului" (expresie greșit înțeleasă de obicei) nu este altceva decât ceea ce reprezintă împărțirea în patru a cercului, presupus ca fiind dat, prin două diametre perpendiculare, și ea se va exprima numeric prin aceeași formulă, dar scrisă în sens invers: 10 = 1 + 2 + 3 + 4, pentru a demonstra că întreaga dezvoltare a manifestării este astfel redusă la cuaternarul fundamental.

Acestea fiind spuse, să revenim la relația dintre *Tetraktys* și pătratul lui patru: numerele 10 și 16 ocupă respectiv același loc, al patrulea, în seria numerelor triunghiulare și a numerelor pătrate. Se știe că numerele triunghiulare sunt numerele obținute prin însumarea numerelor întregi consecutive, începând cu unitatea și continuând până la fiecare dintre termenii succesivi ai seriei; unitatea însăși este primul număr triunghiular, tot așa cum este și primul număr pătrat, căci

fiind principiul și originea seriei numerelor întregi, ea trebuie să îndeplinească același rol pentru toate celelalte serii care derivă din aceasta. Cel de-al doilea număr triunghiular este 1 + 2 = 3, ceea ce demonstrează de altfel că, de îndată ce unitatea a produs binarul prin propria sa polarizare, rezultă imediat ternarul; iar reprezentarea geometrică este evidentă: 1 corespunde vârfului triunghiului, 2 – extremităților bazei sale, iar triunghiul însuși, în ansamblul său, este în mod firesc figura numărului 3. Dacă se consideră mai departe cei trei termeni ai ternarului ca având o existență independentă, suma lor dă cel de-al treilea număr triunghiular: 1 + 2 + 3 = 6; acest număr senar fiind dublul ternarului, se poate spune că implică un nou ternar, care este un reflex al primului, ca în simbolul bine-cunoscut al „peceții lui Solomon"; dar de aici s-ar ajunge la alte interpretări care ar fi în afara subiectului nostru. Continuând seria, avem, pentru al patrulea număr triunghiular, 1 + 2 + 3 + 4 = 10, adică *Tetraktys*; se vede de aici, așa cum am mai explicat, că acest cuaternar conține într-un fel toate numerele, din moment ce conține denarul, de unde formula din *Dao De Jing* pe care am citat-o mai înainte: „unu a produs pe doi, doi pe trei, trei a produs toate numerele", ceea ce înseamnă că întreaga manifestare este ca învăluită în cuaternar sau, invers, că acesta constituie baza completă a dezvoltării sale integrale.

Tetraktys, în calitatea sa de număr triunghiular, era în mod firesc reprezentată printr-un simbol care în ansamblul său avea o formă ternară, fiecare dintre laturile sale exterioare cuprinzând patru elemente; și acest simbol se compunea cu totul din zece elemente, figurate prin tot atâtea puncte, dintre care nouă se găseau astfel pe perimetrul triunghiului, iar unul în centrul său. Se va observa că în această dispunere se regăsește, în ciuda diferenței dintre formele geometrice, echivalentul

a ceea ce am indicat cu privire la reprezentarea denarului prin cerc, din moment ce, și aici, 1 corespunde centrului, iar 9, circumferinței. Să mai notăm în trecere, în acest sens, că din cauză că 9, și nu 10, este numărul circumferinței, împărțirea acesteia se efectuează normal după multiplii lui 9 (90 de grade pentru cvadrant și, în consecință, 360 pentru întreaga circumferință), ceea ce este de altfel în legătură directă cu întreaga problemă a „numerelor ciclice".

Pătratul lui patru este, geometric vorbind, un pătrat ale cărui laturi cuprind patru elemente, ca acelea ale triunghiului despre care tocmai am vorbit; dacă laturile sunt considerate ca fiind măsurate prin numărul acestor elemente, rezultă că laturile triunghiului și laturile pătratului vor fi egale. Atunci, cele două figuri vor putea fi reunite făcând să coincidă baza triunghiului cu latura superioară a pătratului, ca în desenul de mai jos (în care am marcat punctele, pentru o mai mare claritate, nu chiar pe laturi, ci în interiorul figurilor, ceea ce permite să poată fi numărate cu precizie cele ce aparțin triunghiului și, respectiv, pătratului); ansamblul astfel obținut prilejuiește mai multe observații importante. Mai întâi, dacă se consideră numai triunghiul și pătratul ca atare, acest ansamblu este o reprezentare geometrică a septenarului, în măsura în care acesta este suma ternarului și a cuaternarului: 3 + 4 = 7; putem spune, mai precis, după însăși dispunerea figurii, că acest septenar este format din unirea dintre un ternar superior și un cuaternar inferior, ceea ce este susceptibil de aplicații diverse. Pentru a ne menține în sfera problemelor ce ne interesează aici, va fi suficient să menționăm că, în corespondența dintre numerele triunghiulare și cele pătrate, primele trebuie să fie legate de un domeniu mai înalt decât cele din urmă, de unde se poate deduce că, în simbolismul

pitagoreic, *Tetraktys* trebuie să fi avut un rol superior celui al pătratului lui patru; și, într-adevăr, lucrurile pe care le cunoaștem par să confirme aceasta.

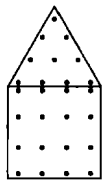

Fig. 10

Apoi, mai există ceva neobișnuit care, deși se referă la o formă tradițională diferită, nu poate, cu siguranță, să fie privit ca o simplă „coincidență": cele două numere, 10 și 16, conținute în triunghi, respectiv în pătrat, au ca sumă numărul 26; or, 26 este valoarea numerică totală a literelor ce formează tetragrama ebraică *iod-he-vau-he.* În plus, 10 este valoarea primei litere *iod*, iar 16 este cea a ansamblului celorlalte trei litere *he-vau-he*; această împărțire a tetragramei este cât se poate de firească, iar corespondența celor două părți ale sale este și mai semnificativă: astfel, *Tetraktys* se identifică în triunghi cu *iod*, în timp ce restul tetragramei se înscrie în pătratul plasat dedesubtul acestuia.

Pe de altă parte, triunghiul și pătratul conțin și unul, și celălalt patru rânduri de puncte; mai este de observat, deși aceasta nu are decât o importanță secundară, și numai pentru a reliefa încă o dată concordanțele diferitelor științe tradiționale, că cele patru rânduri de puncte se regăsesc în figurile geomanției, figuri care, de altfel, prin combinațiile cuaternare dintre 1 și 2, sunt în număr de $16 = 4^2$; iar geomanția, așa cum o indică și numele său, se găsește într-o legătură specială cu pământul, care, potrivit tradiției extrem-orientale, este simbolizat prin forma pătrată.

În sfârșit, considerând formele solide corespunzătoare, în geometria tridimensională, figurilor plane despre care am vorbit, pătratului îi va corespunde un cub, iar triunghiului, o piramidă patrulateră având ca bază fața superioară a cubului; ansamblul formează ceea ce simbolismul masonic numește „piatra cubică cu vârf" și care, în interpretare hermetică, este considerată o formă a „pietrei filozofale". Mai sunt și alte considerații de făcut asupra acestui simbol, dar, cum ele nu mai au legătură cu *Tetraktys*, este de preferat să le abordăm separat.

XV
O HIEROGLIFĂ A POLULUI[1]

Pentru a reveni asupra unor considerații referitoare la imaginea „pietrei cubice cu vârf" la care tocmai am făcut aluzie, vom spune mai întâi că în documentele vechi această figură este completată, într-un mod destul de neașteptat, prin adăugarea unei securi care pare să fie așezată în echilibru pe chiar vârful piramidei. Această particularitate i-a intrigat adesea pe specialiștii simbolismului masonic, care nu au putut să dea, în marea lor majoritate, nici o explicație satisfăcătoare semnului; cu toate acestea, s-a sugerat că securea ar putea fi chiar hieroglifa literei ebraice *kaf*, și într-adevăr, aici se găsește soluția corectă; dar apropierile care trebuie făcute referitor la aceasta sunt mult mai semnificative dacă se ține cont și de litera arabă corespunzătoare, *qāf*; și ni s-a părut interesant să facem o scurtă prezentare în acest sens, în ciuda caracterului neobișnuit pe care l-ar putea lua aspectele de mai sus în ochii unui cititor occidental care, cu siguranță, nu este obișnuit cu acest gen de considerații.

Sensul general atribuit literei în cauză, fie în ebraică, fie în arabă, este acela de „forță" sau de „putere" (în arabă *quwwa*), care poate de altfel, după caz, să fie de ordin material sau

[1] Publicat în *É. T.*, mai 1937.

de ordin spiritual[2]; și tocmai acestui sens îi corespunde îndeaproape simbolismul unei arme ca securea. În cazul ce ne interesează trebuie să fie vorba, în mod evident, de o putere spirituală; aceasta rezultă din faptul că securea este pusă în raport direct nu cu cubul, ci cu piramida; și am putea aminti aici cele spuse de noi cu alte ocazii despre echivalența securii cu *vajra*, care este, de asemenea, și înainte de toate, semnul puterii spirituale. Mai mult: securea este plasată nu într-un punct oarecare ci, așa cum am spus, în vârful piramidei, vârf care este adesea considerat ca reprezentându-l pe cel al unei ierarhii spirituale sau inițiatice; această poziție pare deci să indice cea mai înaltă putere spirituală care acționează în lume, adică ceea ce toate tradițiile desemnează drept „Pol"; reamintim aici caracterul „axial" al armelor simbolice în general și al securii în special, care este vizibil într-un acord perfect cu o astfel de interpretare.

Or, trebuie remarcat faptul că însuși numele literei *qaf* este de asemenea, în tradiția arabă, cel al Muntelui sacru sau polar[3]; piramida, fiind în esență o imagine a acestuia, își poartă astfel,

---

[2] Distincția dintre cele două sensuri este marcată în arabă printr-o diferență în ortografierea cuvântului: *quwwa* pentru primul și *quwā* pentru cel de-al doilea.

[3] Unii vor să identifice muntele *Qaf* cu Caucazul (*qāf-qāsiya*); dacă această asimilare ar trebui înțeleasă literal, în sensul geografic actual, ea ar fi desigur eronată, deoarece nu ar fi nicidecum în acord cu ceea ce se spune despre Muntele sacru, care nu poate fi atins „nici pe pământ, nici pe mare" (*lā bi-l-barr wa lā bi-l-baḥr*); dar trebuie să observăm că numele Caucaz a fost aplicat în vechime mai multor munți situați în regiuni foarte diferite, ceea ce ne face să credem că a putut fi la origine una dintre denumirile Muntelui sacru, celelalte regiuni purtătoare ale aceluiași nume nefiind decât tot atâtea „localizări" secundare.

prin litera sau prin securea care o înlocuiește, propria sa denumire ca atare, pentru a nu lăsa parcă să rămână nici o îndoială asupra semnificației ce trebuie să i se recunoască în mod tradițional. În plus, dacă simbolul muntelui sau cel al piramidei este raportat la „Axa Lumii", vârful său, unde este plasată această literă, se identifică în special cu Polul însuși; or, *qāf* este echivalentul numeric al lui *maqām*[4], ceea ce desemnează acest punct ca fiind „Locul" prin excelență, adică unicul punct ce rămâne fix și invariabil în toate mișcările de revoluție ale lumii.

Litera *qāf* este în plus prima literă din numele arab al Polului, *quṭb*, și, în această calitate, poate să-l desemneze abreviat, conform unui procedeu folosit în mod frecvent[5]; dar mai există și alte concordanțe nu mai puțin izbitoare. Astfel, sediul (cuvântul arab este *markaz* și semnifică tocmai „centru") Polului suprem (numit *al-quṭb al-ġawth*, pentru a-l deosebi de cei șapte *aqṭāb* sau Poli secundari și subordonați[6]) este descris simbolic ca fiind situat între cer și pământ, într-un punct ce se află exact deasupra *Kaabei*, care are tocmai forma unui cub și este, de asemenea, una dintre reprezentările „Centrului Lumii". Piramida – invizibilă, întrucât este de natură pur

---

[4] *Qāf* = 100 + 1 + 80 = 181; *maqām* = 40 + 100 + 1 + 40 = 181. În ebraică, aceeași echivalență numerică se regăsește între *kaf* și *makom*; de altfel, aceste cuvinte nu diferă de corespondentele lor arabe decât prin substituirea lui *wāw* cu *alif*, existând și alte exemple în acest sens (*nār* și *nūr*, *alām* și *olām* etc.); totalul este în acest caz 186.

[5] În acest fel, litera *mīm*, de exemplu, desemnează uneori pe *Mahdī*; Muhieddīn ibn 'Arabi, în special, îi atribuie uneori această semnificație.

[6] Cei șapte *aqṭāb* corespund celor „șapte Pământuri" care se regăsesc în egală măsură și în alte tradiții; iar acești șapte Poli pământești sunt un reflex al celor șapte Poli cerești care prezidează cele șapte Ceruri planetare.

spirituală – poate fi imaginată ca înălțându-se deasupra acestui cub care, în ceea ce îl privește, este vizibil pentru că se raportează la lumea elementară, marcată printr-un număr cuaternar; în același timp, cubul, pe care se sprijină astfel baza piramidei sau a ierarhiei simbolizate de ea și al cărei vârf e ocupat de *quṭb*, este și el, prin forma sa, un simbol al stabilității perfecte.

Quṭb-ul suprem este asistat de doi *imāmi* de dreapta și de stânga, iar ternarul astfel format e reprezentat, în piramidă, prin forma triunghiulară care este proprie fiecăreia dintre fețele sale. Pe de altă parte, unitatea și binarul care constituie acest ternar corespund literelor *alif* și *be*, în conformitate cu valorile numerice ale acestora. Litera *alif* se prezintă sub forma unei axe verticale; punctul său superior și cele două extremități în poziție orizontală ale literei *be* formează, conform unei schem. ale cărei echivalențe ar putea fi regăsite în diferitele simboluri aparținând altor tradiții, cele trei unghiuri ale triunghiului inițiatic, care trebuie considerat cu adevărat ca fiind una dintre „semnăturile" Polului.

Să mai adăugăm încă, privitor la acest ultim punct, că litera *alif* este considerată într-un mod cu totul special „polară" (*quṭbāniyya*); numele său și cuvântul *quṭb* sunt echivalente din punct de vedere numeric: *alif* = 1 + 30 + 80 = 111; *quṭb* = 100 + 9 + 2 = 111. Numărul 111 reprezintă unitatea exprimată în cele trei lumi, ceea ce se potrivește perfect pentru a caracteriza funcția însăși a Polului.

Aceste observații ar putea fi fără îndoială dezvoltate în continuare, dar credem că am spus suficient, încât chiar și cei cărora știința tradițională a literelor și a numerelor le este străină să poată cel puțin recunoaște că ar fi foarte dificil să pretinzi că aceste fapte constituie doar un simplu ansamblu de „coincidențe".

XVI

„CAPETELE NEGRE"[1]

Numele etiopienilor semnifică literal „fețe arse" (*Aithi-ōps*)[2], și de aici „fețe negre"; numele este interpretat de obicei ca desemnând un popor de rasă neagră, sau cel puțin cu tenul negru[3]. Totuși această explicație prea „simplistă" devine nesatisfăcătoare încă din momentul în care se observă că anticii au dat numele Etiopia unor regiuni foarte diferite, și chiar unora pentru care numele era nepotrivit, de vreme ce până și Atlantida a fost numită Etiopia; dimpotrivă, se pare că acest nume nu a fost niciodată dat țărilor locuite de popoare aparținând rasei negre propriu-zise. Trebuie deci să fie vorba despre altceva, și acest lucru devine mai evident când se constată, în alte părți, existența unor cuvinte sau expresii similare, astfel încât ajungem în mod firesc să ne punem întrebări în legătură cu semnificația simbolică pe care o pot avea în realitate.

Chinezii își spuneau, ei înșiși, în timpurile străvechi „poporul negru" (*li min*); această expresie se regăsește în special în *Shu jing* (domnia împăratului *Shun*, între 2317–2208 î.Cr.). Mult

---

[1] Publicat în *É.T.*, ianuarie–februarie 1948.

[2] *Aith* are aceeași rădăcină din care derivă și *Aither*, Eterul putând fi considerat un fel de foc superior, acela al „Cerului empireu".

[3] Locuitorii țării cunoscute în prezent sub numele de Etiopia, deși au tenul închis, nu aparțin rasei negre.

mai târziu, la începutul dinastiei *Qin* (secolul al III-lea î.Cr.), împăratul a dat poporului său un alt nume analog[4], acela de „capete negre" (*jian shou*); și mai uimitor este faptul că aceeași expresie se regăsește și în Caldeea (*nishi salmat kakkadi*) cu o mie de ani înaintea acestei epoci. Mai mult, trebuie observate caracterele *jian* și *he*, semnificând „negru" și reprezentând flacăra; prin aceasta, sensul expresiei „capete negre" se apropie și mai mult de numele etiopienilor. Orientaliștii, care adesea ignoră din principiu orice simbolism, vor să explice termenii „popor negru" și „capete negre" ca desemnând „poporul cu părul negru"; din nefericire, dacă această caracteristică se potrivește într-adevăr chinezilor, ea nu contribuie în nici un fel la diferențierea lor de celelalte popoare vecine, astfel încât această explicație apare și ea ca fiind, în fond, total nesemnificativă.

Pe de altă parte, unii au crezut că „poporul negru" reprezenta masa propriu-zisă a populației căreia îi fusese asociată culoarea neagră, la fel ca populației *śūdra* în India, păstrând același sens de indistincție și anonimat; dar se pare că, în realitate, întregul popor chinez a fost numit astfel, fără nici o diferență între mase și elită, iar în acest caz simbolismul despre care am vorbit nu mai e valabil aici. De altfel, dacă ne gândim bine, nu numai că expresiile de acest gen au avut o utilizare largă în spațiu și timp, după cum am arătat (și este posibil să mai existe și alte exemple), dar vechii egipteni dădeau și ei țării lor numele de *Kemi* sau „pământ negru"; ne vom da seama deci că este puțin probabil ca atâtea popoare diferite să fi adoptat, pentru ele însele sau pentru țara lor, o denumire care să fi avut un sens peiorativ. Nu ne referim, așadar, la acest sens inferior al culorii negre, ci mai degrabă la sensul său

[4] Se știe că în China atribuirea „denumirilor corecte" ființelor și lucrurilor era una dintre îndatoririle tradiționale ale suveranului.

superior, pentru că denumirea, așa cum am mai explicat cu alte ocazii, prezintă un simbolism dublu, tot așa cum anonimatul de care aminteam adineaori în legătură cu masa populației are și el două semnificații opuse.[5]

Se știe că, în sensul său superior, culoarea neagră simbolizează în mod esențial starea principială a nonmanifestării, și sub acest aspect trebuie înțeles îndeosebi numele lui *Kṛṣṇa*, în opoziție cu cel al lui *Arjuna*, care înseamnă „alb", cei doi reprezentând nonmanifestatul, respectiv manifestatul, nemuritorul și muritorul, „sinele" și „eul", *Paramātman* și *jīvatman*.[6] Numai că ne putem întreba cum se face că un simbol al nonmanifestatului este aplicabil unui popor sau unei țări; trebuie să recunoaștem că legătura nu apare cu claritate la prima vedere, și cu toate acestea ea există realmente în cazurile despre care am vorbit. De altfel, culoarea neagră este asociată, nu fără motiv, în unele dintre cazurile amintite, în special „fețelor" sau „capetelor" umane, termeni a căror semnificație simbolică am indicat-o în altă parte, în legătură cu ideea de „vârf" și cea de „principiu".[7]

Pentru a înțelege mai bine toate acestea, trebuie să ne amintim că popoarele despre care am vorbit sunt dintre cele care se considerau ca ocupând o situație „centrală"; este cunoscută, în acest sens, prezentarea Chinei ca fiind „Regatul de Mijloc" (*Zhong guo*), precum și faptul că Egiptul era asimilat de către locuitorii săi „Inimii Lumii". Această poziție „centrală" este de altfel perfect justificată din punct de vedere simbolic, căci fiecare dintre ținuturile cărora le era atribuită

[5] Asupra sensului dublu al anonimatului, vezi *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. IX.

[6] Vezi în special „Albul și negrul".

[7] Vezi „Piatra unghiulară".

constituia efectiv sediul centrului spiritual al unei tradiții, emanație și imagine a centrului spiritual suprem, reprezentându-l pentru cei care aparțineau tradiției respective, astfel încât el era cu adevărat pentru ei „Centrul Lumii".[8] Or, centrul este, prin caracterul său principial, ceea ce s-ar putea numi „locul" nonmanifestării; ca atare, culoarea neagră, înțeleasă în sensul ei superior, i se potrivește cu adevărat. Mai trebuie observat că, dimpotrivă, culoarea albă se potrivește și ea centrului sub un alt raport, ca punct de pornire al unei „iradieri" asimilate aceleia a luminii[9]; deci, s-ar putea spune că centrul este „alb" în exterior și în raport cu manifestarea care purcede din el, și „negru" în interior și în el însuși; acest ultim punct de vedere este în mod firesc acela al ființelor care, pentru un motiv sau altul din cele enumerate, se situează simbolic chiar în centru.

[8] Vezi *La Grande Triade*, cap. XVI.

[9] Vezi „Cele șapte raze și curcubeul".

XVII
LITERA G ȘI *SWASTIKA*[1]

În *La Grande Triade*, referindu-ne la simbolismul polar și la cel al cuvântului chinezesc *yi*, care desemnează unitatea (Steaua Polară este numită *Tai yi*, adică „Marea Unitate"), am ajuns să dăm câteva indicații asupra simbolismului masonic al literei G, a cărei poziție normală este de asemenea „polară", și să facem o apropiere cu litera I care reprezenta „primul nume al lui Dumnezeu" pentru „Fedeli d'Amore".[2] Această apropiere se justifică prin faptul că litera G, care nu ar putea fi considerată în sine ca un veritabil simbol, ea aparținând limbilor moderne care nu au nimic sacru sau tradițional, dar care *stands for God* conform ritualurilor engleze, fiind într-adevăr inițiala cuvântului *God* [Dumnezeu], a fost privită, în anumite cazuri, ca substitut al lui *iod* ebraic, simbol al Principiului sau al Unității, în virtutea unei asimilări fonetice între *God* și *iod*.[3] Aceste câteva observații au consti-

[1] Publicat în *É. T.*, iulie–august 1950.

[2] *La Grande Triade*, cap. XXV.

[3] Autorul unei lucrări despre simbolismul masonic a crezut ca fiind de datoria lui să ne critice referitor la acest subiect în termeni nu tocmai curtenitori, ca și cum am fi responsabili de această asimilare fonetică; nu suntem responsabili de toate acestea, după cum nu e vina noastră nici că masonii englezi au identificat cândva cele trei

tuit punctul de pornire al cercetărilor care au dat naștere unor noi constatări foarte interesante[4]; de aceea credem că ar fi util să revenim asupra acestui subiect în completarea celor spuse până acum.

Mai întâi, trebuie arătat că, într-un vechi catehism al gradului de Companion[5], la întrebarea: *What does that* G *denote?* se răspunde în mod expres: *Geometry or the Fifth Science* (adică știința care ocupă locul al cincilea în enumerarea tradițională a celor „șapte arte liberale", a căror transpunere ezoterică în inițierile din Evul Mediu am semnalat-o cu alte ocazii); această interpretare nu contrazice de altfel afirmația conform căreia aceeași literă *stands for God*, Dumnezeu fiind numit în acest grad „Mare Geometru al Universului"; pe de altă parte, ceea ce îi conferă întreaga importanță este faptul că, în cele mai vechi manuscrise ale masoneriei operative, „Geometria" este în mod constant identificată cu însăși masoneria; există aici ceva care nu poate fi considerat neglijabil. S-ar mai părea și că, după cum vom vedea imediat, litera G, ca inițială a cuvântului *geometry*, a luat locul echivalentului său grecesc Γ, ceea ce justifică îndeajuns originea cuvântului „geometrie" (și, aici cel puțin, nu mai avem de-a face cu o limbă modernă); în afară de aceasta, litera Γ prezintă un anumit interes prin ea însăși, din punctul de vedere al simbolismului

litere ale cuvântului *God* cu cele trei cuvinte ebraice: *Gamel*, *Oz*, *Dabar* (Frumusețe, Forță, Înțelepciune); fiecare e liber să gândească ce vrea despre aceste asocieri (și mai există și altele), dar suntem obligați, în orice caz, să ținem cont de ele cel puțin din motive istorice.

[4] Marius Lepage, „La lettre G", în *Le Symbolisme*, numărul din noiembrie 1948; articol în *Speculative Mason*, numărul din iulie 1949, scris cu ocazia articolului precedent și de unde este extrasă cea mai mare parte a informațiilor pe care le utilizăm aici.

[5] Prichard, *Masonry Dissected* (1730).

masonic, datorită formei sale de echer[6], ceea ce nu este cazul cu litera latină G[7]. Iar acum, înainte de a merge mai departe, am putea să ne întrebăm dacă acest lucru nu e în opoziție cu explicația privitoare la substituirea cu *iod* ebraic sau, cel puțin, deoarece această substituire a existat și ea, dacă nu cumva avem motive să credem, în aceste condiții, că litera respectivă a fost introdusă ulterior, mai mult sau mai puțin tardiv; în fapt, cum ea pare să fi aparținut cu adevărat gradului de maestru, lucrurile trebuie să stea așa în ochii adepților celei mai circulate ipoteze referitoare la originea acestui grad. Pentru cei care, asemenea nouă, refuză, din mai multe motive, să considere acest grad ca fiind rezultatul unei elaborări „speculative" datând din secolul al XVIII-lea și care văd dimpotrivă în el o „condensare" a conținutului anumitor grade superioare din masoneria operativă, completând pe cât posibil o lacună datorată ignoranței în această direcție a fondatorilor Marii Loje a Angliei, faptele apar într-o cu totul altă lumină; este vorba despre suprapunerea a două sensuri diferite, care însă nu se exclud, ceea ce nu constituie o excepție în cadrul simbolismului; mai mult, ceea ce nimeni nu pare să fi observat până acum este că cele două interpretări, din greacă, respectiv ebraică, se acordă perfect cu caracterul

[6] Să reamintim că echerul cu laturi inegale, care este mai precis forma acestei litere, reprezintă cele două laturi ale unui unghi drept într-un triunghi dreptunghic 3-4-5, care are, așa cum am mai explicat, o importanță deosebită în masoneria operativă (vezi „Parole perdue et mots substitués", în *É.T.*, decembrie 1948).

[7] Toate considerațiile pe care unii au dorit să le deducă pornind de la forma literei G (asemănarea cu forma unui nod, cu aceea a simbolului alchimic al sării etc.) au un caracter vizibil artificial și chiar fantezist; ele nu au nici cea mai mică legătură cu semnificațiile recunoscute ale acestei litere și nici nu se bazează, de altfel, pe date autentice.

propriu celor două grade corespondente, „pitagoreic" pentru al doilea și „solomonian" pentru al treilea, și poate că aici se află în fond ceea ce ne permite să înțelegem care este de fapt realitatea.

Acestea fiind spuse, putem să revenim la interpretarea „geometrică" a gradului de Companion, despre care ceea ce am spus nu este încă partea cea mai interesantă referitoare la simbolismul masoneriei operative. În același catehism pe care l-am citat mai sus, găsim și un fel de enigmă: *By letters four and science five, this G aright doth stand in a due art and proportion.*[8] Aici, *science five* înseamnă în mod evident „cea de-a cincea știință", adică Geometria; cât despre *letters four*, la prima vedere și prin simetrie, am putea fi tentați să presupunem că există în acest caz o eroare și că trebuie să citim *letter* la singular, ca și cum ar fi vorba de „a patra literă" din alfabetul grecesc, litera Δ, care din punct de vedere simbolic este într-adevăr interesantă prin forma sa triunghiulară; dar, cum această explicație are marele defect de a nu prezenta nici un raport inteligibil cu litera G, e mult mai plauzibil că de fapt este vorba de „patru litere", și că expresia anormală *science five*, în loc de *fifth science*, a fost plasată aici intenționat

[8] Nu trebuie să uităm să menționăm în treacăt că, în replică la întrebarea *Who does that G denote?* (*who*, și nu *what* ca mai înainte, când era vorba de geometrie), acest catehism mai cuprinde și fraza: *The Grand Architect and contriver of the Universe, or He that was taken up to the Pinnacle of the Holy Temple*; observăm că „Marele Arhitect al Universului" este identificat aici cu Cristos (deci cu *Logosul*), raportat el însuși la simbolismul „pietrei unghiulare" înțeles în sensul pe care l-am explicat; „*pinaclul* Templului" (de remarcat curioasa asemănare a cuvântului „pinaclu" cu ebraicul *pina*, care înseamnă „unghi") este firește vârful sau punctul cel mai înalt și, ca atare, reprezintă echivalentul „cheii de boltă" (*keystone*) din *Arch Masonry*.

pentru a face și mai enigmatic enunțul. Acum, punctul care poate să pară cel mai obscur este acesta: de ce se vorbește despre patru litere, sau, dacă tot despre inițiala cuvântului *Geometry* este vorba, de ce trebuie repetată de patru ori *to stand aright in due art and proportion*? Răspunsul, care trebuie să fie în raport cu poziția „centrală" sau „polară" a literei G, nu poate fi dat decât cu ajutorul simbolismului operativ, și de altfel aici apare necesitatea de a considera această literă, așa cum indicam mai sus, sub forma sa grecească Γ. Într-adevăr, îmbinarea celor patru litere Γ, plasate în unghiuri drepte unele față de altele, formează *swastika*, „simbol, așa cum este și litera G, al Stelei Polare, care este ea însăși un simbol; or, pentru masonul operativ ea reprezintă sediul efectiv al Soarelui central ascuns al Universului, *Iah*"[9], ceea ce amintește îndeaproape de *Tai yi* din tradiția extrem-orientală[10]. În fragmentul din *La Grande Triade* pe care îl menționam la început, semnalasem existența, în cadrul ritualului operativ, a unui raport foarte strâns unind *swastika* și litera G; cu toate acestea, nu dețineam informațiile care, prin intervenția lui Γ grecesc, fac raportul și mai direct, completându-i explicația.[11]

---

[9] În articolul din *Speculative Mason*, de unde este extras citatul, *swastika* este numită inexact *gammadion*, denumire care, așa cum am semnalat cu diferite ocazii, era în realitate dată în vechime altor figuri (vezi mai ales „Al-Arkān", în care am prezentat reproducerea ei), dar nu este mai puțin adevărat că *swastika*, deși nu a purtat niciodată acest nume, poate fi privită ca fiind formată din îmbinarea celor patru *gamma*, așa încât rectificarea terminologiei nu schimbă cu nimic sensul celor aflate aici în discuție.

[10] Vom adăuga că numele divin *Iah* menționat aici este pus în legătură în special cu primul dintre cei trei Mari Maeștri din al șaptelea grad al masoneriei operative.

[11] S-ar putea obiecta poate că documentația inedită oferită de *Speculative Mason* referitor la *swastika* provine de la Clement Stretton,

Trebuie notat faptul că *swastika*, prin partea curbată a braţelor ei, este considerată aici ca reprezentând Ursa Mare, văzută în patru poziţii diferite, pe parcursul revoluţiei sale în jurul Stelei Polare căreia îi corespunde firește centrul unde se reunesc cele patru litere *gamma*; cele patru poziţii sunt puse în legătură cu cele patru puncte cardinale şi cu cele patru anotimpuri; se ştie care este importanţa Ursei Mari în toate tradiţiile în care apare simbolismul polar[12]. Dacă ne gândim că toate acestea aparţin unui simbolism care se poate numi cu adevărat „ecumenic", indicând prin chiar acest caracter o legătură destul de directă cu tradiţia primordială, putem înţelege uşor de ce „teoria polară a fost întotdeauna unul dintre cele mai mari secrete ale adevăraţilor maeştri masoni"[13].

şi că acesta a fost, după cum se spune, principalul autor al unei „restaurări" a ritualurilor operative, „restaurare" prin care unele elemente pierdute în circumstanţe ce nu au fost niciodată lămurite ar fi fost înlocuite cu împrumuturi din ritualurile speculative, a căror conformitate cu ceea ce exista anterior nu poate fi garantată; dar această obiecţie nu este valabilă în cazul de faţă, pentru că este vorba tocmai de ceva care nu a lăsat nici o urmă în masoneria speculativă.

[12] Vezi şi *La Grande Triade*, cap. XXV, referitor la „Cetatea Sălciilor" şi la reprezentarea sa simbolică printr-un obroc umplut cu orez.

[13] Ar fi interesant de semnalat că, în Cabala, se considera că *iod* este format din reunirea a trei puncte reprezentând cele trei *midot* supreme dispuse în echer; acesta este rotit, de altfel, în sens contrar celui format de litera grecească Γ, ceea ce ar putea corespunde celor două sensuri de rotaţie opuse pe care le admite *swastika*.

SIMBOLURI
ALE MANIFESTĂRII CICLICE

XVIII

CÂTEVA ASPECTE ALE SIMBOLISMULUI LUI IANUS[1]

Am făcut în lucrările noastre, cu diferite ocazii, referiri la simbolismul lui Ianus; pentru a dezvolta complet acest simbolism cu semnificații multiple și complexe și pentru a semnala toate legăturile sale cu un mare număr de reprezentări analoage care se întâlnesc în alte tradiții, ar fi necesar un volum întreg. Până atunci, ni s-a părut interesant să reunim câteva date privind anumite aspecte ale simbolismului aflat în discuție și să reluăm în special, și mai pe larg decât am putut să o facem până acum, considerațiile care explică apropierea făcută uneori între Ianus și Cristos, într-un fel care ar putea să pară neobișnuit la prima vedere, dar care nu este prin aceasta mai puțin justificat.

Într-adevăr, dl Charbonneau-Lassay a publicat cu câțiva ani în urmă, în *Regnabit*[2], un document curios reprezentându-l pe Cristos cu trăsăturile lui Ianus, document pe care l-am comentat apoi în aceeași revistă[3] (fig. 11). Este vorba despre un cartuș pictat pe o pagină ruptă dintr-un manuscris bisericesc

[1] Publicat în *V.I.*, iulie 1929.

[2] „Un ancien emblème du mois de janvier", în *Reg.*, mai 1925.

[3] Àpropos de quelques symboles hermético-religieux", în *Reg.*, decembrie 1925. [Conținutul acestui articol este reluat în studiul de față.]

datând din secolul al XV-lea, descoperit la Luchon; el se află pe ultima filă a lunii ianuarie din calendarul plasat la începutul acestei cărți. În partea de sus a medalionului interior figurează monograma IHS, având deasupra o inimă; restul acestui medalion este ocupat de bustul lui *Ianus Bifrons*, cu o față de bărbat și o față de femeie, așa cum se întâlnește adesea; poartă pe cap o coroană, într-o mână ține un sceptru, iar în cealaltă, o cheie.

„Pe monumentele romane, scria dl Charbonneau-Lassay reproducând acest document, Ianus este reprezentat, ca în cartușul din Luchon, cu coroana pe cap și sceptrul în mâna dreaptă, pentru că este rege; el ține în cealaltă mână o cheie care deschide și închide epocile; iată de ce, prin extinderea ideii, romanii îi consacrau ușile caselor și porțile orașelor... La rândul său Cristos, ca și Ianus din Antichitate, poartă

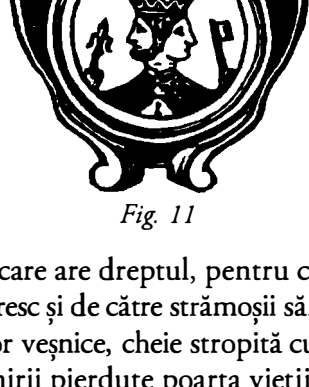

Fig. 11

sceptrul regal la care are dreptul, pentru că i-a fost conferit de către Tatăl Ceresc și de către strămoșii săi; în cealaltă mână ține cheia tainelor veșnice, cheie stropită cu sângele său, care îi deschide omenirii pierdute poarta vieții. De aceea, în cel de-al patrulea din antifoanele mari, din ajunul Crăciunului, Sfânta Liturghie îl celebrează astfel: „*O Clavis David, et Sceptrum domus Israel!*... Tu ești, o Cristoase mult așteptat,

Cheia lui David și Sceptrul casei lui Israel. Tu ești Cel care o deschizi și nimeni nu o poate închide; și când Tu o închizi, nimeni nu ar mai putea-o deschide"[4]...

Interpretarea cea mai uzuală a celor două fețe ale lui Ianus le consideră ca reprezentând trecutul, respectiv viitorul; această interpretare, deși incompletă, nu este mai puțin exactă dintr-un anumit punct de vedere. Din această cauză, într-un număr destul de mare de reprezentări, cele două fețe sunt una a unui bărbat în vârstă și cealaltă a unui tânăr; nu la fel se întâmplă cu emblema din Luchon, a cărei examinare mai atentă nu ne permite să ne îndoim că este vorba despre un Ianus androgin, sau *Ianus-Iana*[5]; și abia dacă mai este nevoie să remarcăm legătura strânsă dintre această imagine a lui Ianus și anumite simboluri hermetice cum ar fi *Rebis*[6].

Din punctul de vedere care leagă simbolismul lui Ianus de timp, trebuie făcută o remarcă foarte importantă: între trecutul care nu mai este și viitorul care nu este încă, adevărata față a lui Ianus, cea care privește prezentul, nu e, după cum se spune, nici una, nici cealaltă dintre cele care se pot vedea. Într-adevăr, această a treia față este invizibilă, pentru că prezentul, în manifestarea temporală, nu e decât o clipă insesizabilă[7]; dar, atunci când ne ridicăm deasupra condițiilor acestei manifestări tranzitorii și contingente, prezentul cuprinde, dimpotrivă, întreaga realitate. A treia față a lui Ianus

---

[4] „Bréviaire romain", din 20 decembrie.

[5] Numele *Diana*, zeița lunară, nu este decât o altă formă a lui *Iana*, aspectul feminin al lui *Ianus*.

[6] Singura diferență constă în faptul că aceste simboluri sunt în general *Sol-Luna*, sub diverse forme, în timp ce se pare că *Ianus-Iana* ar fi mai degrabă *Lunus-Luna*, având adesea deasupra capului o semilună.

[7] Din același motiv anumite limbi, ca ebraica și araba, nu au forma verbală corespunzătoare prezentului.

corespunde, într-un alt simbolism, acela al tradiției hinduse, ochiului frontal al lui *Śiva*, invizibil și el, pentru că nu este reprezentat prin nici un organ corporal, și care figurează „simțul eternității". Se spune că o privire a acestui al treilea ochi preface totul în cenușă, adică distruge orice manifestare; dar atunci când succesiunea se preschimbă în simultaneitate, orice lucru rămâne în „prezentul veșnic", astfel încât distrugerea aparentă nu este în realitate decât o „transformare", în sensul celei mai riguroase etimologii a acestui cuvânt.

Prin aceste câteva considerații este ușor de înțeles că Ianus îl reprezintă cu adevărat pe Acela care este nu numai „Stăpânul triplului timp" (denumire care îi este dată și lui *Śiva* în doctrina hindusă)[8], ci și „Domnul Veșniciei". Cristos, mai scria dl Charbonneau-Lassay, stăpânește trecutul și viitorul; părtaș întru veșnicie cu Tatăl Său, el este ca și Acesta „Cel vechi de zile": „La început a fost Cuvântul", spune Sfântul Ioan. El este și tatăl, și stăpânul veacurilor ce vor veni: *Jesu pater futuri saeculi*, repetă în fiecare zi Biserica romană; El însuși s-a proclamat începutul și sfârșitul a toate: „Eu sunt *alfa* și *omega*, începutul și sfârșitul." „El este «Domnul Veșniciei»."

E limpede, într-adevăr, că „Stăpânul timpurilor" nu poate fi el însuși supus timpului, ci îi este principiu, după cum, conform învățăturii lui Aristotel, motorul primordial al tuturor lucrurilor, sau principiul mișcării universale, este în mod necesar mobil. Verbul etern este desemnat în textele biblice ca fiind „Cel vechi de zile", Tatăl vârstelor sau al ciclurilor de existență (acesta este sensul propriu și primitiv al cuvântului latin *saeculi*, ca și al grecescului *aion* și al ebraicului *olam*); se cuvine să notăm că tradiția hindusă îi dă de asemenea

[8] Tridentul (*triśūla*), atribut al lui *Śiva*, este simbolul triplului timp (*trikāla*).

numele de *Purāṇa-Puruṣa*, a cărui semnificație este strict echivalentă.

Să revenim acum la reprezentarea pe care am luat-o ca punct de plecare al acestor observații: să revedem sceptrul și cheia din mâinile lui Ianus; la fel ca și coroana (care poate fi privită de asemenea ca simbol al puterii și al înălțării, în sens general, atât în ordinea spirituală cât și în cea temporală, și care, aici, credem că are mai curând această accepțiune), sceptrul este emblema puterii regale, iar cheia, la rândul ei, este însemnul puterii sacerdotale. Trebuie să remarcăm că sceptrul se găsește în partea stângă a figurii, lângă chipul masculin, iar cheia la dreapta, lângă chipul feminin; or, conform simbolismului folosit de Cabala ebraică, părții drepte și celei stângi le corespund două atribute divine: Mizericordia (*Hesed*) și Justiția (*Din*)[9], care i se potrivesc în mod evident și lui Cristos, mai ales dacă ni-l reprezentăm în postura sa de Judecător al celor vii și al celor morți. Arabii, operând o distincție analoagă referitoare la atributele divine și la numele corespunzătoare acestora, spun „Frumusețe" (*jamāl*) și „Maiestate" (*jalāl*); am mai putea înțelege, din aceste ultime desemnări, că cele două aspecte au fost reprezentate printr-un chip feminin și un altul masculin[10]. De fapt, cheia și sceptrul, substituindu-se aici

[9] În simbolul arborelui sefirotic, care reprezintă ansamblul atributelor divine, cele două „coloane" laterale sunt cea a Mizericordiei, respectiv cea a Justiției; în vârful „coloanei din mijloc", și dominând cele două „coloane" laterale, se află „Coroana" (*Keter*); poziția analoagă a coroanei lui Ianus, în reprezentarea noastră, raportată la cheie și sceptru, dă naștere, credem, unei apropieri care justifică ceea ce tocmai am spus referitor la semnificația sa: ar fi vorba deci despre puterea principială, unică și totală, din care decurg cele două aspecte desemnate prin celelalte două embleme.

[10] În *Regele lumii* am explicat mai pe larg simbolismul părții drepte și al celei stângi, al „mâinii dreptății" și al „mâinii care binecuvântează",

ansamblului celor două chei care este poate o emblemă mai obișnuită a lui Ianus, nu fac decât să clarifice unul dintre sensurile acestei embleme, și anume acela al dublei puteri ce decurge din principiul unic: puterea sacerdotală și puterea regală reunite, conform tradiției iudeo-creștine, în persoana lui Melchisedec, cel, cum spune Sfântul Pavel, „asemănat fiind Fiului lui Dumnezeu"[11].

Spuneam că Ianus, cel mai adesea, poartă două chei; aceste chei sunt ale celor două porți solstițiale, *Ianua Cœli* și *Ianua Inferni*, corespunzând solstițiului de iarnă, respectiv celui de vară, adică celor două puncte extreme ale traseului soarelui în ciclul anual, căci Ianus, ca „Stăpân al timpurilor", este *Ianitor*, cel care deschide și închide ciclul. Pe de altă parte, el mai era și zeul inițierii în mistere: *initiatio* derivă din *in-ire*, „a intra" (fiind legat de simbolismul „porții"), iar după Cicero, numele lui Ianus are aceeași rădăcină ca și verbul *ire*, „a merge"; această rădăcină *i* se regăsește de altfel în sanscrită cu același sens ca în latină, și, în această limbă, are printre derivații săi cuvântul *yāna*, „cale", a cărei formă se apropie foarte mult de însuși numele lui Ianus. „Eu sunt Calea", a spus Cristos[12]; trebuie oare să vedem aici o altă asemănare? Ceea ce vom spune imediat pare să o justifice; și am greși enorm, fiind vorba de simbolism, dacă nu am lua în considerare anumite similitudini verbale ale căror motivații sunt adesea foarte profunde, deși ele scapă, din nefericire, filologilor moderni,

---

simbolism subliniat de mai mulți Părinți ai Bisericii, în special de Sfântul Augustin.

[11] Epistola către Evrei, 7, 3.

[12] În tradiția extrem-orientală, cuvântul *Dao*, al cărui sens literal este și acela de „Cale", desemnează Principiul suprem; iar caracterul ideografic care-l reprezintă este format din semnele capului și ale picioarelor, echivalente cu *alfa* și *omega*.

care ignoră tot ceea ce poate purta în mod legitim numele de „știință sacră".

Oricum ar fi, considerându-l pe Ianus ca zeu al inițierii, cele două chei ale sale – una de aur, cealaltă de argint – erau cele ale „marilor mistere" și ale „micilor mistere"; folosind un limbaj echivalent, cheia de argint este cea a „Paradisului terestru", iar cheia de aur este cea a „Paradisului ceresc". Aceste chei constituiau unul dintre atributele suveranului pontif, căruia funcția de „hierofant" îi era în mod esențial asociată; ca și luntrea, un alt simbol al lui Ianus[13], aceste atribute au rămas printre principalele embleme ale papalității; iar cuvintele evanghelice referitoare la „puterea cheilor" sunt în acord perfect cu tradițiile antice derivate din marea tradiție primordială. Pe de altă parte, există un raport destul de direct între sensul pe care l-am pomenit și acela conform căruia cheia de aur reprezintă puterea spirituală, iar cheia de argint, puterea temporală (aceasta din urmă fiind uneori înlocuită cu sceptrul, așa cum am văzut)[14]: Dante atribuie într-adevăr împăratului și înaltului Pontif funcția de a conduce omenirea către „Paradisul terestru", respectiv către „Paradisul ceresc"[15].

În afară de aceasta, în virtutea unui anumit simbolism astronomic care pare să fi fost comun tuturor popoarelor din vechime, există de asemenea legături foarte strânse între cele două sensuri conform cărora cheile lui Ianus erau fie acelea

[13] Această luntre a lui Ianus se putea deplasa în două sensuri, fie înainte, fie înapoi, ceea ce corespunde celor două fețe ale lui Ianus.

[14] De altfel, sceptrul și cheia sunt, ambele, în relații simbolice cu „Axa Lumii".

[15] *De Monarchia*, III, 15. [În traducerea apărută la Univers, în 1971, realizată de Francisca Băltăceanu, Titus Bărbulescu și Sandu Mihai Lăzărescu, se vorbește despre „fericirea temporală" și „viața veșnică" – *n.t.*]. Vom da explicația pasajului din Dante în *Autorité spirituelle et pouvoir temporel.*

ale celor două porți solstițiale, fie acelea ale „marilor mistere" și ale „micilor mistere".[16] Acest simbolism la care am făcut aluzie este cel al ciclului zodiacal, și nu e deloc întâmplător că acesta, cu cele două jumătăți ale sale, ascendentă și descendentă, care își au punctele de plecare în cele două solstiții, de iarnă și de vară, este reprezentat pe portalul atâtor biserici din Evul Mediu.[17] Observăm că aici apare o altă semnificație a celor două fețe ale lui Ianus: el este „Stăpânul celor două căi" la care se ajunge prin cele două porți solstițiale; este vorba despre calea de dreapta și calea de stânga (căci regăsim aici celălalt simbolism pe care îl semnalam mai sus), pe care pitagoreicii le reprezentau prin litera Y[18], și pe care le ilustra, de asemenea, sub o formă exoterică, mitul lui Hercule între virtute și viciu. Acestea sunt cele două căi pe care tradiția hindusă, la rândul său, le desemnează ca fiind „calea zeilor" (*deva-yāna*) și „calea strămbunilor" (*pitṛ-yāna*); iar *Gaṇeśa*, al cărui sim-

[16] Trebuie să amintim în trecere, deși am mai semnalat acest lucru în mai multe rânduri, că Ianus mai avea și altă funcție: era zeul corporațiilor de artizani, sau *Collegia fabrorum*, care celebrau în onoarea sa sărbătorile solstițiale de iarnă și de vară. Ca urmare, acest obicei s-a menținut în corporațiile constructorilor; dar, odată cu creștinismul, sărbătorile solstițiale s-au identificat cu Sfântul Ioan de iarnă și de vară (de unde expresia „Loja Sfântului Ioan", care s-a menținut în masoneria modernă); acesta e un exemplu al adaptării diferitelor simboluri precreștine, adeseori rămase necunoscute sau greșit interpretate de către moderni.

[17] Aceasta se leagă evident de ceea ce menționam în nota precedentă privitor la tradițiile păstrate prin corporațiile constructorilor.

[18] Acest simbol antic s-a menținut până într-o epocă destul de recentă: l-am regăsit în mod special în pecetea tipografului Nicolas du Chemin, desenată de Jean Cousin, în *Le Champ fleuri* al lui Geoffroy Tory (Paris, 1529), unde este desemnat sub numele de „literă pitagoreică", precum și în Muzeul Luvru, pe diverse mobile din epoca Renașterii.

bolism are numeroase puncte de contact cu cel al lui Ianus, este tot „Stăpânul celor două căi", printr-o consecință imediată a rolului său de „Domn al Cunoașterii", ceea ce conduce din nou la ideea inițierii în mistere. În sfârșit, aceste două căi sunt, ca și porțile lor de acces, cea a cerurilor și cea a infernului[19]; se va remarca faptul că în cele două părți corespondente, dreapta și stânga, se repartizează aleșii și damnații în reprezentările Judecății de Apoi, care și ele, printr-o coincidență semnificativă, se întâlnesc frecvent pe portalurile bisericilor, și nu pe o altă parte a edificiului[20]. Aceste reprezentări, ca și cele ale zodiacului, exprimă, după părerea noastră, ceva fundamental din concepția constructorilor de catedrale, care își propuneau să dea operelor lor un caracter „pantacular", în adevăratul înțeles al acestui cuvânt[21], adică să facă din ele un fel de rezumat sintetic al Universului[22].

---

[19] În simbolurile Renașterii pe care le-am menționat, cele două căi sunt desemnate ca *via arcta*, respectiv *via lata*, „calea îngustă" și „calea largă".

[20] Se pare că, uneori, ceea ce este menționat la dreapta în unele cazuri este la stânga în alte cazuri, și invers; se întâmplă ca această contradicție să nu fie decât aparentă, căci trebuie întotdeauna văzut în raport cu ce se stabilește dreapta și stânga; când contradicția este reală, ea se explică prin anumite concepții „ciclice" destul de complexe care influențează corespondențele. Semnalăm acestea pentru a nu ascunde nici una dintre dificultățile ce se pot ivi în interpretarea corectă a unui număr destul de mare de simboluri.

[21] Ar trebui să scriem „pantacol" (*pantaculum*, tradus literal „mic tot"), și nu „pentacol", cum se procedează adesea; această greșeală ortografică i-a făcut pe unii să creadă că acest cuvânt avea o legătură cu numărul cinci și trebuia înțeles ca un sinonim al „pentagramei".

[22] De altfel, această concepție este implicată într-o anumită privință în chiar planul catedralei, dar nu putem, cel puțin în acest moment, să încercăm o justificare a acestei afirmații, fapt care ne-ar antrena mult prea departe.

XIX
HIEROGLIFA CANCERULUI[1]

Pe parcursul diferitelor studii, am avut adesea ocazia să ne referim la simbolismul ciclului anual, cu cele două jumătăți ale sale, ascendentă și descendentă, și în special la simbolismul celor două porți solstițiale; ele deschid și închid cele două jumătăți ale ciclului și sunt în raport cu figura lui *Ianus* la latini, ca și cu cea a lui *Gaṇeśa* la hinduși.[2] Pentru a înțelege mai bine întreaga importanță a acestui simbolism, trebuie să ne amintim că, în virtutea analogiei fiecăreia dintre părțile Universului cu întregul, există o corespondență între legile tuturor ciclurilor, indiferent de ordinul căruia îi aparțin, așa încât ciclul anual, de exemplu, va putea fi considerat ca o imagine simplificată – și, ca atare, mai accesibilă – a marilor cicluri cosmice (o expresie ca aceea de „mare an" o indică destul de clar), ca un fel de rezumat al însuși procesului manifestării universale; este ceea ce conferă, de altfel, astrologiei întreaga sa semnificație ca știință „cosmologică" propriu-zisă.

Și, dacă astfel stau lucrurile, cele două „puncte de oprire" ale mersului solar (chiar acesta este sensul etimologic al cuvântului „solstițiu") trebuie să corespundă celor doi termeni extremi ai manifestării, ori în ansamblul său, ori în fiecare

[1] Publicat în *V.I.*, iulie 1931.

[2] Vezi în special *Regele lumii*, cap. III.

dintre ciclurile constitutive, acestea existând într-o multitudine indefinită și nefiind altceva decât diferite stări sau stadii ale Existenței universale. Dacă vrem să aplicăm în mod particular aceasta unui ciclu de manifestare individuală ca acela al existenței umane, vom putea înțelege cu ușurință de ce porțile solstițiale sunt desemnate, tradițional, ca „poarta oamenilor", respectiv „poarta zeilor". „Poarta oamenilor", corespunzând solstițiului de vară și semnului zodiacal al Cancerului, este intrarea în manifestarea individuală; „poarta zeilor", corespunzând și solstițiului de iarnă, și semnului zodiacal al Capricornului, desemnează poarta de ieșire din aceeași manifestare și trecerea spre stările superioare, din moment ce „zeii" (*deva*, în tradiția hindusă), ca și „îngerii", după o altă terminologie, reprezintă, din punct de vedere metafizic, stările supraindividuale ale ființei.[3]

Dacă vom considera repartizarea semnelor zodiacale după cele patru trigoane elementare, vom observa că semnul Cancerului corespunde „adâncului Apelor", adică, în sens cosmogonic, mediului embriogen în care sunt depuși germenii lumii manifestate, germeni corespunzând, în ordine „macrocosmică", lui *Brahmāṇḍa*, sau „Oului Lumii", iar în ordine „microcosmică", lui *piṇḍa*, prototipul formal al individualității, preexistent în mod subtil încă de la orginea manifestării ciclice și constituind una dintre posibilitățile care vor trebui să se dezvolte pe parcursul acestei manifestări.[4] Acest lucru poate fi raportat și la faptul că același semn al Cancerului este și

[3] Acest punct este mai amplu explicat în *Les États multiples de l'Être*.

[4] Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIII și XIX. Analogia constitutivă a „microcosmosului" și a „macrocosmosului", considerate sub acest aspect, este exprimată în doctrina hindusă prin următoarea formulă: *Yathā piṇḍa Tathā Brahmāṇḍa*, „la așa embrion individual (subtil), așa Ou al Lumii".

domiciliul Lunii, a cărei relație cu Apele este bine-cunoscută și care, asemenea Apelor, reprezintă principiul pasiv și plastic al manifestării: sfera lunară este chiar „lumea formării" sau domeniul elaborării formelor în starea subtilă, punctul de plecare al existenței în modalitate individuală.[5]

În simbolismul astrologic al Cancerului ♋, se poate vedea acest germen în starea de semidezvoltare care e tocmai starea subtilă; este vorba deci nu de embrionul corporal, ci de prototipul formal despre care am vorbit și a cărui existență se situează în domeniul psihic sau „lumea intermediară". De altfel, figura sa este aceeași cu a lui *u* sanscrit, element de spirală care, în *akșara* sau în monosilaba sacră *Oṃ*, constituie termenul intermediar între punct (*m*), reprezentând nonmanifestarea principială, și linia dreaptă (*a*), reprezentând dezvoltarea completă a manifestării în starea grosieră sau corporală.[6]

În plus, germenul este aici dublu, plasat în două poziții inversate una față de cealaltă și reprezentând prin aceasta doi termeni complementari: este vorba despre *yang* și *yin* din tradiția extrem-orientală, în care simbolul *yin-yang*, care le reunește, are o formă similară. Acest simbol, reprezentativ pentru revoluțiile ciclice, ale căror faze sunt legate de predominanța alternativă a lui *yang* și a lui *yin*, se raportează la alte

[5] Vezi *ibid.*, cap. XXI. Am semnalat cu diferite ocazii similitudinea dintre „lumea formării", sau *Ieṭira*, în terminologia Cabalei ebraice, și domeniul manifestării subtile.

[6] Despre aceste forme geometrice corespunzând celor trei *mātrā* ale lui *Oṃ*, vezi *ibid.*, cap. XVI. Trebuie să reamintim, referitor la acestea, că punctul este principiul primordial al tuturor figurilor geometrice, așa cum e nonmanifestatul pentru toate stările de manifestare, și că, fiind lipsit de formă și de dimensiuni, punctul este, în ordinea sa, unitatea adevărată și indivizibilă, ceea ce face din el un simbol natural al Ființei pure.

figuri de mare importanță din punct de vedere tradițional, cum ar fi *swastika* și spirala dublă care se referă la simbolismul celor două emisfere. Acestea din urmă, una luminoasă și cealaltă întunecată (*yang*, în semnificația sa originară, este lumina, iar *yin*, umbra), sunt cele două jumătăți ale „Oului Lumii", asimilate Cerului, respectiv Pământului.[7] În același timp, ele sunt, pentru fiecare ființă și în virtutea aceleiași analogii dintre „microcosmos" și „macrocosmos", cele două jumătăți ale Androginului primordial, care este descris simbolic sub forma unei sfere[8]; această formă sferică este cea a ființei complete ce se găsește, în stare virtuală, în germenele originar și care trebuie să fie reconstituită în plenitudinea sa efectivă la capătul dezvoltării ciclice individuale.

Este de remarcat, pe de altă parte, că forma sa reproduce de asemenea spirala cochiliei de melc (*śaṇkā*), aflată în relație directă cu Apele, care este la rându-i reprezentată ca purtând în ea germenii ciclului viitor, în timpul perioadelor de *pralāya* sau „disoluție exterioară" a lumii. Această cochilie de melc păstrează în ea sunetul primordial *și* nepieritor (*akṣara*), monosilaba *Oṃ*, care este, prin cele trei elemente ale sale (*mātrā*), esența triplei *Veda*; în acest mod dăinuie veșnic *Veda*, fiind în sine însăși anterioară tuturor lumilor, dar într-un fel ascunsă sau învăluită în timpul cataclismelor cosmice care despart diferitele cicluri, pentru a fi apoi din nou manifestată la începutul

[7] Aceste două emisfere erau reprezentate la greci prin coiful *Dioscurilor*, care sunt cele două jumătăți ale oului Ledei, oul de lebădă care, ca și oul de șarpe, desemnează „Oul Lumii" (vezi *Hamsa* din tradiția hindusă).

[8] Vezi, de exemplu, discursul pe care Platon, în *Banchetul*, îl atribuie lui Aristofan, și a cărui valoare simbolică, deși evidentă, este ignorată de majoritatea comentariilor moderne. Am dezvoltat observațiile referitoare la această formă sferică în *Le Symbolisme de la Croix*.

fiecăruia.[9] Schema poate fi de altfel completată ca fiind cea a lui *akṣara* însuși, linia dreaptă (*a*) acoperind și închizând cochilia de melc (*u*) care conține în interiorul său punctul (*m*), sau principiul esențial al ființelor[10]; linia dreaptă reprezintă în același timp, prin poziția sa orizontală, „suprafața Apelor", adică mediul substanțial în care se va produce dezvoltarea germenilor (reprezentată în simbolismul oriental prin înflorirea lotusului) la sfârșitul perioadei intermediare de întunecare (*sandyā*) dintre două cicluri. Vom avea atunci, continuând aceeași reprezentare schematică, o figură care ar putea fi descrisă ca ilustrând răsucirea cochiliei de melc, care se deschide pentru a lăsa să scape germenii, urmând linia dreaptă orientată acum în sens vertical descendent, care este acela al dezvoltării manifestării pornind de la principiul său nonmanifestat.[11]

Din aceste două poziții ale cochiliei de melc, care se regăsesc în cele două jumătăți ale simbolului Cancerului, prima corespunde figurii arcei lui Noe (*Satyavrata* din tradiția hindusă), care poate fi reprezentată ca fiind jumătatea inferioară a unei circumferințe închise prin diametrul său orizontal și

---

[9] Perpetuarea *Vedelor* trebuie legată direct de teoria cosmologică a primordialității sunetului (*śabda*) printre calitățile sensibile (ca o calitate proprie Eterului, *Ākāśa*, care este primul dintre elemente); și această teorie trebuie raportată ea însăși la cea a „creației prin Verb" din tradițiile occidentale: sunetul primordial este Cuvântul divin „prin care toate s-au făcut".

[10] Printr-o corespondență ce nu poate trece neobservată, această schemă este și aceea a urechii umane, organul auzului care, pentru a fi capabil să perceapă sunetul, trebuie să aibă o structură conformă naturii acestuia.

[11] Această nouă figură este cea dată, în *Arheometru*, pentru litera *heth*, litera zodiacală a Cancerului.

care conține în interiorul său punctul unde se sintetizează toți germenii în stare de completă înfășurare.[12] Cea de-a doua poziție este simbolizată prin curcubeul ce apare „în nor", adică în regiunea Apelor superioare, în momentul care marchează restabilirea ordinii și reînnoirea tuturor lucrurilor, pe când, în cursul cataclismului, arca plutea pe oceanul Apelor inferioare; jumătatea superioară a aceleiași circumferințe și reunirea celor două figuri, inverse și complementare, formează o singură figură circulară sau ciclică completă, reconstituire a formei sferice primordiale: această circumferință este secțiunea verticală a sferei, secțiunea orizontală fiind reprezentată prin centura circulară a Paradisului terestru.[13] În *yin-yang*-ul extrem-oriental, regăsim în partea interioară cele două semicircumferințe, dar deplasate printr-o dedublare a centrului reprezentând o polarizare care este, pentru fiecare stare a manifestării, analoagă cu aceea a lui *Sat* sau a Ființei pure în *Puruṣa-Prakṛti* pentru manifestarea universală.[14]

Aceste considerații nu au pretenția de a fi complete și nu corespund decât câtorva aspecte ale semnului Cancerului; dar ele vor putea, cel puțin, să servească drept exemplu în demonstrarea faptului că astrologia tradițională nu este o „artă

[12] Jumătatea circumferinței trebuie înțeleasă în acest caz ca un echivalent morfologic al elementului spiralei pe care l-am prezentat anterior; dar identificăm în acesta cu claritate dezvoltarea efectuată pornind de la un germene inițial.

[13] Vezi *Regele lumii*, cap. XI. Aceasta are de asemenea o legătură cu misterioasa literă *nūn* din alfabetul arab.

[14] Este o primă distincție sau diferențiere, dar fără să opereze separarea elementelor complementare; acestui stadiu îi corespunde efectiv constituirea Androginului, în timp ce, anterior acestei diferențieri, nu se putea vorbi decât despre „neutralitatea" Ființei pure (vezi *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXVIII).

divinatorie" și nici o „știință conjecturală", cum cred moderniii. În realitate, există aici tot ceea ce se regăsește, sub expresii diverse, în alte științe de același fel, așa cum am mai indicat în studiul nostru despre „știința literelor", și care conferă acestor științe o valoare propriu-zis inițiatică, permițând să le privim ca făcând parte integrantă din „Știința sacră".

XX

SET[1]

Kāna al-insānu hayyat^{an} *fi-l-qidam*
(„Omul a fost șarpe altădată.")

Într-o curioasă carte englezească despre „timpurile din urmă", *The Antichrist* (*Personal Future*) de E.H. Moggridge, există un punct care ne-a reținut îndeosebi atenția și asupra căruia am vrea să aducem câteva lămuriri: este vorba despre interpretarea numelor Nimrod și Set. La drept vorbind, asimilarea unuia cu celălalt, stabilită de către autor, stârnește numeroase rezerve; există însă și o anumită legătură reală, iar apropierile extrase din simbolismul animal ne par întru totul fondate.

Să precizăm mai întâi că *namar* în ebraică, ca și *nimr* din arabă, înseamnă „animal pestriț", nume generic dat tigrului, panterei și leopardului; și se poate spune că, rămânând chiar la sensul exterior, aceste animale îl reprezintă într-adevăr pe Nimrod, „vânătorul", cum apare în Biblie. Dar, în afară de aceasta, tigrul, prezentat într-un sens care de altfel nu-i este neapărat defavorabil, este, ca și ursul din tradiția nordică, un simbol al castei *kṣatriya*; iar fondarea cetății Ninive și a imperiului asirian de către Nimrod pare să se fi făcut efectiv în urma unei revolte a acestei caste împotriva autorității castei

[1] Publicat în *V.I.*, octombrie 1931 [Grafia lui *Set* – al treilea fiu al lui Adam și al Evei, dar și zeu egiptean, ucigaș al fratelui său Osiris – este fluctuantă: *Set*, *Seth*, chiar *Șet* – *n.t.*].

sacerdotale caldeene. De aici, legătura legendară dintre Nimrod și *Nefilim* sau alți „uriași" antediluvieni, care îi reprezintă de asemenea pe *kșatriya* din perioadele anterioare; tot de aici a rezultat epitetul „nimrodian" aplicat puterii temporale ce se vrea independentă de puterea spirituală.

Iar acum, care ar fi legătura dintre toate acestea și Set? Tigrul și celelalte animale similare sunt, în calitatea lor de „distrugătoare", embleme ale egipteanului *Set*, fratele și ucigașul lui Osiris, căruia grecii i-au dat numele de Typhon; și se poate spune că spiritul „nimrodian" decurge din principiul întunericului desemnat prin acest nume *Set*, fără a se pretinde că el și Nimrod sunt identici; există aici o distincție care e mai mult decât o simplă nuanță. Dar punctul cel mai dificil este semnificația malefică a numelui *Set* sau *Seth* care, pe de altă parte, în măsura în care îl desemnează pe fiul lui Adam, departe de a însemna distrugere, evocă ideea de stabilitate și de restabilire a ordinii. În rest, dacă vrem să găsim asemănări biblice, rolul lui Set față de Osiris va aminti de acela al lui Cain față de Abel; și vom nota, referitor la aceasta, că mulți fac din Nimrod un „cainit" care ar fi supraviețuit cataclismului diluvian. Dar Set din Facerea este opusul lui Cain și nu poate fi nici pe departe asimilat cu acesta; deci, cum se face că regăsim aici numele său?

De fapt, cuvântul *Set*, chiar în ebraică, are două sensuri opuse, acela de „temelie" și acela de „zbucium" și de „ruină"[2]; iar expresia *benei Șet* („fiul lui Set") implică și ea o dublă semnificație. Este adevărat că lingviștii vor să vadă aici două cuvinte distincte, provenind din două rădăcini verbale diferite, *șit* pentru primul și *șat* pentru cel de-al doilea; dar distincția

[2] Cuvântul este identic în ambele ipostaze, dar, lucru destul de curios, este masculin în primul caz și feminin în cel de-al doilea.

dintre aceste două rădăcini apare ca un fapt secundar și, în orice caz, elementele lor constitutive esențiale sunt identice. În realitate, nu trebuie să vedem aici decât o aplicație a acestui sens dublu al simbolurilor la care ne-am referit adesea; iar această aplicație se referă în special la simbolismul șarpelui.

Într-adevăr, dacă tigrul sau leopardul sunt un simbol al lui *Set* egiptean, șarpele este un altul[3], lucru ușor de înțeles dacă ne referim la aspectul malefic ce îi este atribuit de obicei; dar uităm aproape întotdeauna că șarpele are și un aspect benefic, ce se găsește de asemenea în simbolismul vechiului Egipt, în special sub forma șarpelui regal, „uræus" sau vasilisc[4]. Chiar în iconografia creștină, șarpele este uneori un simbol al lui Cristos[5]; iar *Set* din Biblie, al cărui rol în legenda Graalului l-am semnalat altă dată[6], este adesea privit ca o „prefigurare" a lui Cristos[7]. Se poate spune că cei doi *Set* nu sunt în fond altceva decât cei doi șerpi din caduceul hermetic[8]; sunt, dacă

[3] Este remarcabil faptul că numele grecesc *Typhon* este anagrama lui *Python*.

[4] Să mai amintim șarpele reprezentându-l pe *Kneph* și scoțând „Oul Lumii" pe gură (simbol al Verbului); se știe că acesta era, pentru druizi, asemănător „oului de șarpe" (reprezentat de ariciul de mare fosilizat).

[5] În *Regele lumii*, cap. III, am semnalat referitor la aceasta figura „amfisbenului", sau șarpele cu două capete, dintre care unul îl reprezintă pe Cristos, iar celălalt, pe Satana.

[6] *Regele lumii*, cap. V.

[7] Este posibil ca gnosticii numiți „sethieni" să nu fi fost diferiți în realitate de „ophiți", pentru care șarpele (*ophis*) era simbolul Verbului și al înțelepciunii (*Sophia*).

[8] Este destul de curios faptul că numele *Set*, redus la elementele sale esențiale ST în alfabetul latin (care nu este decât o formă a celui fenician), redă figura „șarpelui de aramă". Referitor la acesta din urmă,

vrem, viața și moartea, produse și una, și cealaltă de o putere unică în esență, dar dublă în manifestarea sa[9].

Iar dacă ne oprim asupra acestei interpretări, în termeni de viață și de moarte, deși ea nu constituie în fond decât o aplicație particulară a considerării celor doi termeni contrari sau antagoniști, aceasta se datorează faptului că simbolismul șarpelui este efectiv legat, înainte de toate, de însăși ideea de viață[10]; în arabă, șarpele este *al-ḥayya*, iar viața este *al-ḥayāt* (ebraicul *haya*, care înseamnă în același timp „viață" și „animal", provine din rădăcina *ḥayya*, comună celor două limbi[11]). Aceasta se leagă de simbolismul „Arborelui Vieții"[12] și permite în același timp întrezărirea unui raport ciudat între șarpe și Eva (*Ḥawā*, „cea vie"); putem aminti aici reprezentările medievale ale „ispitei", unde trupul șarpelui încolăcit pe trunchiul copacului se termină cu un bust de femeie[13]. Lucru nu mai puțin straniu, în simbolismul chinezesc, *Fu Xi* și sora sa *Nu Gua*, despre care se spune că au domnit împreună, formând un cuplu fratern ce se regăsește și în vechiul Egipt (chiar până în epoca Ptolemeilor), sunt reprezentați uneori

---

remarcăm că este vorba în realitate de același cuvânt care în ebraică semnifică „șarpe" (*nahaṣ*) și „aramă" sau „bronz" (*nehaṣ*); există în arabă și o altă apropiere de cuvinte, la fel de ciudată: *naḥs* („calamitate") și *nuḥās* („aramă").

[9] Am putea face trimiteri, referitor la acest punct, la studiul pe care l-am consacrat „pietrelor de trăsnet".

[10] Acest sens este evident în special pentru șarpele care se încolăcește în jurul bastonului lui Esculap.

[11] *Al-Ḥayy* este unul dintre principalele nume divine; ar trebui tradus nu prin „cel Viu", așa cum se procedează de obicei, ci prin „însuflețitorul", adică acela care dă viața sau care este principiul vieții.

[12] Vezi *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXV.

[13] Un astfel de exemplu se găsește și pe portalul stâng al catedralei Notre-Dame din Paris.

cu un corp de șarpe și un cap omenesc; se întâmplă chiar ca cei doi șerpi să fie încolăciți asemenea celor de pe caduceu, făcând aluzie în acest caz la complementarismul lui *yang* și *yin*.[14] Fără să mai insistăm asupra acestei probleme, pentru a nu risca să ajungem prea departe, putem vedea în toate acestea faptul că șarpele a avut, în epocile trecute, o importanță pe care nici măcar n-o mai putem bănui astăzi; și dacă am studia mai îndeaproape toate aspectele simbolismului său, în special în Egipt și în India, am putea ajunge la constatări destul de neașteptate.

Referitor la dublul sens al simbolurilor, trebuie remarcat că nici numărul 666 nu are o semnificație exclusiv malefică; chiar dacă este „numărul Fiarei", el a fost mai întâi un număr solar și, așa cum am mai spus și în altă parte[15], al lui *Hakatriel* sau „Îngerul Coroanei". Pe de altă parte, acest număr este dat și lui *Sorat*, ce reprezintă în interpretarea cabaliștilor demonul solar, opus arhanghelului *Mikaël*, toate acestea fiind legate de cele două fețe ale lui *Metatron*[16]; *Sorat* mai este și anagrama lui *stur*, care semnifică „lucru ascuns": este oare acesta „numele de taină" despre care vorbește Apocalipsa? Dar dacă *satar* înseamnă „a ascunde", el semnifică și „a proteja"; iar în arabă, același cuvânt *satar* evocă aproape numai ideea de protecție, adesea de protecție divină și providențială[17];

---

[14] Se spune că *Nü Gua* a topit pietre de cinci culori (albe, negre, roșii, galbene, albastre) pentru a repara o spărtură în cer și, de asemenea, că a tăiat cele patru picioare ale broaștei țestoase pentru a sprijini pe ele cele patru extremități ale lumii.

[15] *Regele lumii*, cap. V.

[16] *Ibid.*, cap. III.

[17] Am putea oare să facem o apropiere, fără a da dovadă de o prea mare fantezie lingvistică, cu grecescul *soter* („salvator")? Mai este nevoie să spunem că poate și chiar trebuie să existe o ciudată asemănare între denumirile date lui Cristos (*al-Masīḥ*) și lui Anticrist (*al-Massīkh*)?

și aici deci lucrurile sunt mult mai puțin simple decât ar crede cei ce nu le privesc decât dintr-un singur unghi de vedere.

Dar să revenim la animalele simbolice ale egipteanului *Set*: mai figurează aici și crocodilul, ceea ce este de la sine înțeles, și hipopotamul, în care unii au văzut pe *Behemot* din cartea lui Iov, poate nu chiar fără motiv, deși acest cuvânt (la plural *behema*, în arabă *bahīma*) este de fapt o desemnare generică a tuturor marilor patrupede[18]. Dar un alt animal care are aici cel puțin tot atâta importanță ca și hipopotamul, oricât de uimitor ar putea părea, este măgarul, și în special măgarul *roșu*[19], care era prezentat ca una dintre entitățile cele mai de temut dintre cele pe care trebuia să le întâlnească un mort pe parcursul călătoriei sale spre lumea de dincolo sau, din punct de vedere ezoteric însemnând același lucru, pe care inițiatul trebuia să le întâlnească pe parcursul încercărilor la care era supus; nu ar putea fi oare măgarul, mai mult decât hipopotamul, acea „fiară roșie" din Apocalipsă[20]? În orice caz, unul dintre aspectele cele mai întunecate ale misterelor „typhoniene" era cultul „zeului cu cap de măgar", și este cunoscut faptul că, în mod fals, creștinii au fost uneori acuzați că i s-ar fi închinat acestuia[21]; avem unele motive să credem că, sub o

[18] Rădăcina *baham* sau *abham* înseamnă „a fi mut" și, de asemenea, „a fi ascuns"; dacă sensul general al lui *Behemot* este raportat la prima din cele două idei, cea de-a doua poate evoca în special animalul „care se ascunde între trestii"; și aici apropierea cu sensul celeilalte rădăcini *satar* despre care am vorbit este destul de curioasă.

[19] Încă o stranie apropiere lingvistică: în arabă, „măgarul" este numit *ḥimār* (în ebraică, *hamor*), iar „roșu" se spune *aḥmar*; „măgarul roșu" ar fi deci, ca și „șarpele de aramă", un fel de „pleonasm" în simbolism fonetic.

[20] În India, măgarul este animalul simbolic pe care încăleca *Mudēvī*, aspectul „infernal" al lui *Śakti*.

[21] Rolul măgarului în tradiția evanghelică, la nașterea lui Cristos și la intrarea sa în Ierusalim, poate să pară în contradicție cu caracterul

formă sau alta, acest obicei s-a păstrat până în zilele noastre, iar unii afirmă chiar că va dura până la sfârșitul ciclului actual.

De aici vrem să tragem cel puțin o concluzie: în momentul declinului unei civilizații, aspectul inferior al tradiției sale este acela care rezistă cel mai mult în timp, în special aspectul „magic", ce contribuie, de altfel, prin devierile pe care le antrenează, la destrămarea tradiției respective; este ceea ce s-a întâmplat, după cum se spune, cu Atlantida. Este, de asemenea, ceea ce a mai rămas din vechile civilizații dispărute; constatarea e valabilă pentru Egipt, Caldeea și chiar pentru druidism; și fără îndoială că „fetișismul" rasei negre are o origine asemănătoare. S-ar putea spune că vrăjitoria e alcătuită din vestigiile civilizațiilor moarte; oare din această cauză șarpele n-a mai păstrat, în epocile mai recente, decât semnificația sa malefică, iar dragonul, anticul simbol extrem-oriental al Verbului, nu mai stârnește decât idei „diabolice" în mintea occidentalilor moderni?

---

malefic care îi este atribuit aproape pretutindeni; iar „sărbătoarea măgarului", care se celebra în Evul Mediu, pare să nu fi fost niciodată explicată pe deplin: ne vom feri să dăm vreo interpretare în legătură cu acest subiect obscur.

XXI

DESPRE SEMNIFICAŢIA SĂRBĂTORILOR „CARNAVALEȘTI“[1]

Referitor la o anumită „teorie a sărbătorii“ formulată de un sociolog, am semnalat[2] că această teorie avea, printre alte defecte, pe acela de a dori să reducă toate sărbătorile la un singur tip, care constituie ceea ce putem numi sărbătorile „carnavalești“, expresie ce ni se pare destul de clară pentru a fi înțeleasă cu ușurință de toată lumea, deoarece carnavalul reprezintă efectiv ceea ce mai subzistă astăzi în Occident din tipul menționat; și mai spuneam că se ridică, în legătură cu aceste sărbători, o serie de probleme care ar merita o examinare mai atentă. Într-adevăr, impresia creată este mereu și întâi de toate aceea de „dezordine“ în sensul cel mai deplin al cuvântului; cum se face că se constată existența acestor elemente ale dezordinii nu numai în epoca noastră, când ele ar putea fi considerate la urma urmei, dacă i-ar fi proprii numai ei, ca una dintre numeroasele manifestări ale dezechilibrului general, dar și, cu o amploare mai mare chiar, în civilizațiile tradiționale cu care ar părea la prima vedere incompatibile?

Nu este inutil să citâm aici câteva exemple precise, și vom menționa mai întâi câteva serbări cu caracter de-a dreptul straniu ce se celebrau în Evul Mediu: „sărbătoarea măga-

[1] Publicat în *É. T.*, decembrie 1945.

[2] Vezi *É. T.*, aprilie 1940, p.169.

rului", când acest animal, al cărui simbolism „satanic" este bine-cunoscut în toate tradițiile[3], era adus până în inima bisericii, unde ocupa locul de onoare și primea cele mai extraordinare dovezi de venerație; și „sărbătoarea nebunilor", în cursul căreia clerul inferior se deda la cele mai rele necuviințe, parodiind deopotrivă ierarhia ecleziastică și liturghia însăși[4]. Cum ar putea fi explicat faptul că asemenea lucruri, al căror caracter evident parodic – chiar sacrileg – este incontestabil[5], au putut fi, într-o asemenea epocă, nu numai tolerate, ci chiar admise aproape oficial?

Vom menționa și saturnaliile vechilor romani, din care carnavalul modern pare să fi derivat direct, deși el nu mai este, în realitate, decât un vestigiu sărăcit de semnificații: în timpul acestor serbări, sclavii porunceau stăpânilor, iar aceștia îi slujeau[6]; era imaginea unei adevărate „lumi răsturnate",

---

[3] Ar fi o greșeală să-i opunem acestuia rolul jucat de măgar în tradiția evanghelică, deoarece, în realitate, boul și măgarul, așezați de-o parte și de alta a ieslei nașterii lui Cristos, simbolizează ansamblul forțelor benefice și al forțelor malefice; ele se regăsesc și în altă parte, în timpul crucificării, reprezentate prin tâlharul cel bun și tâlharul cel rău. Pe de altă parte, Cristos suit pe măgar, în momentul intrării sale în Ierusalim, reprezintă triumful asupra forțelor malefice, triumf a cărui realizare constituie „mântuirea" propriu-zisă.

[4] Acești „nebuni" purtau o scufie cu urechi lungi, menită să evoce un cap de măgar, iar această caracteristică nu este dintre cele mai neînsemnate pentru punctul de vedere în care ne plasăm.

[5] Autorul teoriei la care am făcut aluzie recunoaște existența acestei parodii și a acestui sacrilegiu, dar, raportându-le la concepția sa despre „sărbătoare" în general, pretinde că ele ar constitui elemente ale „sacrului" însuși, ceea ce este nu numai un paradox, ci și, trebuie s-o spunem clar, pur și simplu o contradicție.

[6] Existau chiar, în țări foarte diferite, serbări de același gen în care se ajungea până acolo încât erau conferite temporar unui sclav sau

în care totul se făcea de-a-ndoaselea față de ordinea normală[7]. Deși se pretinde adesea că aceste serbări evocau „vârsta de aur", interpretarea este vizibil falsă, căci nu e vorba aici de un fel de „egalitate" care ar putea reprezenta, în măsura în care ar permite-o condițiile prezente[8], nediferențierea primă a funcțiilor sociale; e vorba de o inversare a raporturilor ierarhice, ceea ce este cu totul altceva, iar o astfel de răsturnare constituie, în general, una dintre trăsăturile cele mai clare ale „satanismului". Trebuie deci să vedem în toate acestea mai curând ceva ce se raportează la aspectul „funest" al lui Saturn, aspect care nu îi aparține cu siguranță în calitatea sa de zeu al „vârstei de aur", ci, dimpotrivă, în măsura în care el nu mai reprezintă acum decât zeul decăzut al unei perioade revolute.[9]

---

unui criminal însemnele regale, deopotrivă cu toată puterea pe care o comportau acestea, chiar dacă cel învestit astfel era trimis la moarte odată încheiată sărbătoarea.

[7] Același autor vorbește, de asemenea, referitor la aceasta, despre „acțiunile inversate" și chiar despre „reîntoarcerea la haos", ceea ce este cel puțin în parte adevărat, dar, printr-o uimitoare confuzie a ideilor, el asimilează acest haos „vârstei de aur".

[8] Înțelegem prin acestea condițiile din perioada *Kali-Yuga* sau din „epoca de fier" din care fac parte, în egală măsură, epoca romană și epoca noastră.

[9] S-a constatat că, în general, vechii zei devin într-un anume fel demoni, iar atitudinea creștinilor față de zeii „păgânismului" nu este decât un simplu caz particular al acestui fapt, care nu a putut fi explicat, se pare, așa cum se cuvine; nu vom mai insista acum, căci am devia de la subiect. Este de la sine înțeles că acest lucru, care se referă numai la anumite condiții ciclice, nu afectează și nici nu schimbă cu nimic caracterul esențial al acestor zei, în măsura în care ei simbolizează, în afara timpului, niște principii de ordin suprauman, așa încât, alături de acest aspect malefic accidental, aspectul benefic subzistă în ciuda tuturor schimbărilor, chiar dacă el rămâne însă complet

Se poate vedea din exemplele menționate că există invariabil în sărbătorile de acest gen un element „funest" și chiar „satanic" și, lucru demn de remarcat, tocmai acest element este cel ce place vulgului și îl înveselește: există aici, într-adevăr, ceva care satisface cel mai bine tendințele „omului decăzut", tendințe care îl îndeamnă să cultive mai ales posibilitățile inferioare ale ființei sale. Or, tocmai aici rezidă adevărata rațiune de a fi a acestor sărbători: este vorba, de fapt, de a „canaliza" într-un anume fel aceste tendințe și de a le face pe cât posibil inofensive, dându-le ocazia să se manifeste, dar numai pe perioade foarte scurte și în circumstanțe bine determinate, stabilind astfel acestei manifestări niște limite înguste a căror depășire nu este permisă[10]. Dacă nu ar fi astfel, aceste tendințe, din cauza imposibilității de a primi un minimum de satisfacție cerută de stadiul actual al umanității, ar risca să explodeze, dacă se poate spune astfel[11], și să-și extindă efectele asupra întregii existențe, atât pe plan colectiv, cât și individual, producând o dezordine mult mai gravă decât aceea care survine de-a lungul câtorva zile special rezervate în acest scop și care e mai puțin de temut prin chiar faptul că este astfel „reglată"; căci, pe de o parte, aceste zile sunt oarecum scoase în afara cursului normal al lucrurilor, în așa fel încât să nu

necunoscut „oamenilor din afară"; interpretarea astrologică a lui Saturn ar putea să furnizeze un exemplu foarte clar în acest sens.

[10] Aceasta are legătură cu problema „încadrării" simbolice, asupra căreia intenționăm să revenim.

[11] Către sfârșitul Evului Mediu, când serbările grotești despre care am vorbit au fost suprimate sau au căzut în desuetudine, s-a produs o expansiune a vrăjitoriei fără nici o legătură cu ceea ce s-a petrecut în secolele anterioare; aceste două fapte sunt într-un raport destul de direct, deși în general trecut cu vederea, ceea ce este cu atât mai uimitor cu cât există unele asemănări destul de frapante între astfel de serbări și sabatul vrăjitorilor, în care totul se făcea „pe dos".

mai poată exercita asupra acestuia nici o influență apreciabilă, iar, pe de altă parte, lipsa neprevăzutului „normalizează" într-un fel dezordinea însăși și o integrează în ordinea totală.

În afara acestei explicații generale, care este cât se poate de evidentă dacă ne gândim bine, există câteva observații utile de făcut în ceea ce privește îndeosebi „mascaradele", care joacă un rol important în carnavalul propriu-zis și în alte serbări mai mult sau mai puțin asemănătoare; și aceste observații vor confirma încă o dată ceea ce tocmai am spus. Într-adevăr, măștile de carnaval sunt în general hidoase și evocă adesea forme animaliere sau demonice, devenind astfel un fel de „materializare" figurativă a acestor tendințe inferioare, chiar „infernale", cărora le este atunci permis să se exteriorizeze. În rest, fiecare își va alege în mod firesc dintre aceste măști, fără ca măcar să-și dea seama de acest lucru, pe aceea care se conformează cel mai bine propriilor sale tendințe de acest ordin, astfel încât s-ar putea spune că masca, despre care se crede că ascunde fața reală a individului, dezvăluie, dimpotrivă, în ochii tuturor, ceea ce poartă fiecare în sine, dar care trebuie de obicei ascuns. E bine de notat, pentru că aceasta subliniază și mai mult caracterul serbărilor, că este vorba acolo despre o parodie a acelei „răsturnări" care, așa cum am explicat în altă parte[12], se produce pe o anumită treaptă a desfășurării inițiatice; parodie și, am spune noi, contrafacere cu adevărat „satanică", fiindcă aici „răsturnarea" este o exteriorizare nu a spiritualității, ci, dimpotrivă, a posibilităților inferioare ale ființei[13].

[12] Vezi *L'Esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit?*

[13] Mai existau, în anumite civilizații tradiționale, perioade speciale când, din motive asemănătoare, „influențelor rătăcitoare" le era permisă manifestarea liberă, luându-se toate precauțiile necesare în astfel

Pentru a încheia acest studiu vom adăuga că, dacă serbările de acest gen devin din ce în ce mai rare și nu mai par să trezească decât cu greu interesul mulțimii, aceasta se datorează faptului că în epoca noastră ele și-au pierdut cu adevărat rațiunea de a fi[14]: cum s-ar mai putea pune problema „circumscrierii" dezordinii și a închiderii sale între limite stabilite riguros, când dezordinea este prezentă pretutindeni și se manifestă constant în toate domeniile în care se exercită activitatea omenească? Astfel, dispariția aproape completă a acestor sărbători, pentru care – datorită „urâțeniei" lor, dacă ne-am limita la aparențele exterioare și la un punct de vedere exclusiv „estetic" –, am putea fi tentați să ne felicităm, această dispariție, spuneam, constituie dimpotrivă, când se coboară în profunzimea lucrurilor, un simptom foarte puțin liniștitor, pentru că ea demonstrează că dezordinea s-a răspândit pe tot parcursul existenței și s-a generalizat în asemenea măsură, încât noi trăim, am putea spune, într-un sinistru „carnaval perpetuu".

---

de cazuri; aceste influențe corespund desigur, în ordinea cosmică, psihismului inferior din ființa omenească și, ca urmare, între manifestarea lor și cea a influențelor spirituale există același raport invers întâlnit și între cele două feluri de exteriorizare pe care le-am menționat; în plus, în asemenea condiții nu este greu de înțeles că mascarada însăși pare să figureze într-un fel apariția „stațiilor" sau spectrelor răufăcătoare.

[14] Cu alte cuvinte, ele nu mai sunt de fapt decât niște „superstiții", în sensul etimologic al cuvântului.

XXII

CÂTEVA ASPECTE ALE SIMBOLISMULUI PEȘTELUI[1]

Simbolismul peștelui, întâlnit în numeroase forme tradiționale, inclusiv în creștinism, este complex și prezintă numeroase aspecte care trebuie precizate. Originile simbolului par să fie de proveniență nordică, hiperboreeană chiar; prezența sa a fost semnalată în Germania de Nord și în Scandinavia[2], iar în aceste regiuni el este, într-adevăr, mult mai aproape de punctul său de pornire decât în Asia Centrală, unde a fost adus, desigur, de către marele curent care, ieșit direct din Tradiția primordială, avea să dea naștere mai târziu doctrinelor Indiei și Persiei. Trebuie observat, de altfel, că în general anumite animale acvatice joacă un rol important mai ales în simbolismul popoarelor din nord; vom cita ca exemplu caracatița, răspândită îndeosebi la scandinavi și la celți, și care se regăsește ca motiv principal în ornamentația miceniană[3] din Grecia arhaică.

---

[1] Publicat în *É.T.*, februarie 1936.

[2] Vezi L. Charbonneau-Lassay, „Le Poisson", în *Reg.*, numărul din decembrie 1926.

[3] Tentaculele caracatiței sunt în general drepte în reprezentările scandinave, în timp ce în ornamentațiile miceniene ele sunt răsucite în spirală; în aceste reprezentări apar în mod frecvent și *swastika* sau figuri care derivă din ea în mod evident. Simbolul caracatiței se

Un alt fapt care vine în sprijinul considerațiilor noastre este că, în India, manifestarea sub forma peștelui (*Matsya-avatāra*) este considerată ca având întâietate față de toate celelalte manifestări ale lui *Viṣṇu*[4], ea fiind plasată la începutul ciclului actual, și, ca atare, în relație imediată cu punctul de pornire al Tradiției primordiale. Nu trebuie să uităm că *Viṣṇu* reprezintă Principiul divin sub aspectul său de păstrător al lumii; acest rol este foarte apropiat de acela de „Salvator", sau mai degrabă acesta din urmă reprezintă un caz particular al celui dintâi; și într-adevăr, *Viṣṇu* apare în chip de „Salvator" în unele dintre manifestările sale ce corespund unor faze critice din istoria lumii[5]. Or, ideea de „Salvator" este legată, în egală măsură și explicit, de simbolismul creștin al peștelui, deoarece ultima literă a grecescului *Ichthys* este interpretată ca inițiala lui *Soter*[6]; nimic de mirare în aceasta, când e vorba de Cristos, dar există și embleme care se referă mai direct la alte atribute ale peștelui, fără a exprima formal rolul de „Salvator".

---

raportează la semnul zodiacal al Cancerului, care corespunde solstițiului de vară și „adâncului Apelor"; este ușor de înțeles de aici că a avut uneori „un sens malefic", solstițiul de vară fiind *Ianua Inferni*.

[4] Facem observația că nu le-am numit „încarnări", cum se procedează de obicei în Occident, căci acest cuvânt este total inexact; sensul propriu-zis al termenului *avatāra* este acela de „coborâre" a Principiului divin în lumea manifestată.

[5] Mai semnalăm cu privire la aceasta că ultima manifestare, *Kalkin-avatāra*, „Cel care călărește un cal alb", și care trebuie să vină la sfârșitul acestui ciclu, este descrisă în *Purāṇa* în termeni riguros identici cu cei din Apocalipsă, unde se referă la cea de „a doua venire" a lui Cristos.

[6] Când peștele este luat ca un simbol al lui Cristos, denumirea grecească *Ichthys* este formată din inițialele cuvintelor *Iesous Christos Theou Hyios Soter*.

Viṣṇu îi va apărea lui *Satyavrata*[7] în chip de pește la sfârșitul acelui *Manvantara* care îl precedă pe al nostru; iar *Satyavrata* va deveni, sub numele de *Vaivasvata*[8], *Manu* sau Legiuitorul ciclului actual. El îl anunță că lumea va fi distrusă de ape și îi poruncește să construiască arca în care vor fi închiși germenii lumii viitoare; apoi, sub aceeași formă, el conduce arca pe ape în timpul cataclismului, iar această reprezentare a arcei conduse de peștele divin este cu atât mai remarcabilă, cu cât îi regăsim echivalentul în simbolismul creștin[9].

Mai există în *Matsya-avatāra* un alt aspect care trebuie să ne rețină în mod deosebit atenția: după cataclism, adică la începutul actualului *Manvantara*, este adusă oamenilor *Veda*, care trebuie înțeleasă, conform semnificației etimologice a acestui cuvânt (derivat din rădăcina *vid*, „a ști"), ca

---

[7] Acest nume înseamnă literal „închinat Adevărului"; iar ideea de „Adevăr" se regăsește în *Satya-Yuga*, prima din cele patru vârste în care se împarte *Manvantara*. Poate fi remarcată, de asemenea, similitudinea dintre cuvântul *Satya* și numele *Saturn*, considerat în Antichitatea occidentală regentul „vârstei de aur"; în tradiția hindusă, sfera lui *Saturn* este numită *Satya-Loka*.

[8] Ieșit din *Vivasvat*, unul dintre cei doisprezece *Āditya*, care reprezintă cele douăsprezece forme ale Soarelui, în corespondență directă cu cele douăsprezece semne ale zodiacului, și despre care se spune că trebuie să apară simultan la sfârșitul ciclului (vezi *Regele lumii*, cap. IV și XI).

[9] Dl Charbonneau-Lassay citează, în studiul menționat mai sus, „ornamentul pontifical decorat cu figuri brodate care învăluia rămășițele unui episcop lombard din secolul al VIII-lea sau al IX-lea și pe care se vede o barcă purtată de un pește, imagine a lui Cristos susținându-și Biserica". Or, arca a fost adesea interpretată ca o reprezentare a Bisericii, ca și barca (împreună cu cheile, una dintre emblemele lui Ianus; vezi *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. VIII); este vorba deci de aceeași idee pe care o găsim astfel exprimată atât în simbolismul hindus, cât și în cel creștin.

Știința prin excelență sau Cunoașterea sacră în integralitatea sa: toate acestea se referă clar la Revelația primordială sau la originea „nonumană" a Tradiției. Se spune că *Veda* există veșnic, fiind în sine însăși anterioară tuturor lumilor; dar că este, într-un anume sens, ascunsă sau învăluită în timpul cataclismelor cosmice care separă diferitele cicluri, manifestându-se apoi din nou. Afirmarea perpetuității *Vedei* este, de altfel, în relație directă cu teoria cosmologică a primordialității sunetului față de celelalte calități sensibile (ca o calitate specifică eterului, *ākāśa*, care este primul dintre elemente[10]); iar această teorie nu e altceva, în fond, decât cea pe care alte tradiții o exprimă atunci când vorbesc despre creația prin Verb: sunetul primordial este acest Cuvânt divin prin care, după cum aflăm din primul capitol al Facerii ebraice, au fost făcute toate lucrurile[11]. De aceea se spune că *ṛși* sau înțelepții primelor vârste au „auzit" *Veda*; Revelația fiind opera Cuvântului, ca însăși creația, este de fapt o „audiție" pentru cel care o primește, iar termenul ce o desemnează este *Śruti*, care semnifică literal „ceea ce este auzit"[12].

În timpul cataclismului care separă acest *Manvantara* de precedentul, *Veda* era înfășurată și ascunsă într-o cochilie de melc (*śaṅka*), unul dintre principalele atribute ale lui *Viṣṇu*.

---

[10] *Cf.* studiul nostru „La Théorie hindoue des cinq éléments", în *É. T.*, august-septembrie 1935.

[11] *Cf.* și începutul Evangheliei după Ioan.

[12] Despre distincția dintre *Śruti* și *Smṛti* și despre relațiile dintre aceștia, vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. I. Trebuie bine înțeles faptul că, dacă folosim aici cuvântul „revelație" în locul cuvântului „inspirație", este pentru a marca mai bine concordanța dintre diferitele sisteme de simboluri tradiționale; de altfel, asemenea tuturor termenilor teologici, cuvântul este susceptibil de o transpunere ce depășește sensul strict religios care i se acordă în mod exclusiv în Occident.

De aceea cochilia de melc este considerată drept conținând sunetul primordial și nepieritor (*akṣara*), adică monosilaba Oṃ, care este prin excelență numele Verbului manifestat în cele trei lumi, fiind în același timp, printr-o altă corespondență a acestor trei elemente sau *mātrā*, esența triplei *Veda*[13]. De altfel, cele trei elemente, reduse la formele lor geometrice esențiale[14] și dispuse grafic într-un anumit fel, formează chiar schema cochiliei de melc; și, printr-o concordanță destul de ciudată, schema e aceeași și pentru urechea umană, organul auzului, care, pentru a fi capabil să perceapă sunetul, trebuie să aibă o configurație conformă naturii acestuia. Toate acestea se apropie vizibil de unele dintre cele mai profunde mistere cosmologice; dar cine mai poate, în starea de spirit care constituie mentalitatea modernă, să înțeleagă adevărurile ce decurg din această știință tradițională?

Ca și *Viṣṇu* în India, și tot sub forma peștelui, caldeeanul *Oannes*, pe care unii l-au considerat ca o altă reprezentare a lui Cristos[15], propăvăduiește și el oamenilor doctrina primordială: un exemplu frapant al unității care există între tradițiile cele mai diferite în aparență și care ar rămâne inexplicabilă dacă legătura lor cu o sursă comună nu ar fi admisă. Se pare, de altfel, că simbolismul lui *Oannes* sau al lui *Dagon* nu este numai acela al peștelui în general, ci trebuie apropiat în special de cel al delfinului; la greci, acesta era legat de cultul lui *Apollo*[16], și dăduse numele său orașului *Delfi*; fapt foarte

[13] Despre prezența acestei ideograme *AVM* în vechiul simbolism creștin, *cf. Regele lumii*, cap. IV.

[14] Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XVI.

[15] Este interesant de notat în această privință că, de pildă, capul de pește, a cărui formă se regăsea în acoperământul de cap al preoților lui *Oannes*, este și forma mitrei episcopilor creștini.

[16] Este tocmai ceea ce explică apropierea simbolului delfinului de ideea de lumină (vezi L. Charbonneau-Lassay, „Le Dauphin et

semnificativ, grecii recunoșteau formal că acest cult venea de la hiperboreeni. Ceea ce ne face să ne gândim că o asemenea apropiere devine posibilă (lucru care nu e clar indicat în cazul manifestării lui *Vișnu*) este tocmai legătura strânsă ce există între simbolul delfinului și cel al „Femeii mării" (*Aphrodita Anadyomena*, la greci)[17]; o întâlnim sub diferite nume (în special acelea de *Istar*, *Atergatis* și *Derceto*), ca paredra lui *Oannes* sau a echivalenților săi, cu alte cuvinte, ca un aspect complementar al aceluiași principiu (ceea ce tradiția hindusă ar numi *Śakti*)[18]. Este „Doamna Lotusului" (*Istar*, ca și *Estera* în ebraică, semnifică „lotus" și uneori „crin", două flori care, în sfera simbolismului, se înlocuiesc adesea una pe cealaltă)[19], ca și *Guan Yin* extrem-orientală care este, sub una din formele sale, „Zeița adâncurilor mării".

În completarea acestor observații, vom adăuga că figura babilonianului *Ea*, „Domnul Abisului", reprezentat ca o ființă jumătate capră, jumătate pește[20], este identică cu cea a Capricornului

---

le crustacé", în *Reg.*, numărul din ianuarie 1927, și *Le Bestiaire du Christ*, cap. XCVIII, V). Trebuie notat de asemenea și rolul de salvator al naufragiaților pe care anticii îl atribuiau delfinului, legenda lui Arion fiind unul dintre exemplele cele mai cunoscute.

[17] Această „Femeie a mării" nu trebuie confundată cu sirena, chiar dacă ea este într-adevăr reprezentată uneori sub o formă similară.

[18] *Dea Syra* este chiar „Zeița solară", tot așa cum Siria primitivă era „Pământul Soarelui", după cum am mai explicat, numele său fiind identic cu *Sūrya*, numele sanscrit al Soarelui.

[19] În ebraică, cele două nume, *Estera* și *Susana*, au aceeași semnificație și, în plus, ele sunt echivalente numeric; numărul lor comun este 661 și, plasând în fața fiecăruia litera *he*, semnul articolului hotărât, a cărui valoare este 5, se obține 666, ceea ce i-a făcut pe unii să tragă niște concluzii mai mult sau mai puțin fanteziste; în ceea ce ne privește, nu am consemnat toate acestea decât ca pe o curiozitate.

[20] În plus, *Ea* ține în fața sa, ca și scarabeul egiptean, o sferă ce reprezintă „Oul Lumii".

zodiacal, al cărui prototip se poate să fi fost; este important să amintim, referitor la acest aspect, că semnul Capricornului corespunde, în ciclul anual, solstițiului de iarnă. *Makara*, care în Zodiacul hindus ține locul Capricornului, prezintă unele asemănări cu delfinul; opoziția simbolică dintre acesta și caracatiță trebuie să ne conducă la aceea care există între cele două semne solstițiale, al Capricornului și al Cancerului (acesta din urmă, în India, este reprezentat prin crab), sau la opoziția dintre *Ianua Cœli* și *Ianua Inferni*[21]; iar aceasta explică și de ce, în anumite cazuri, aceste două animale au fost asociate, ca de exemplu sub trepiedul din Delfi și sub picioarele telegarilor carului solar, indicând parcă cele două puncte extreme atinse de Soare în mersul său anual. Este important să nu comitem aici vreo confuzie cu un alt semn zodiacal, acela al Peștilor, al cărui simbolism este diferit și trebuie raportat în exclusivitate la acela al peștelui obișnuit, considerat mai ales în legătură cu ideea de „principiu al vieții" și de „fecunditate" (înțeleasă îndeosebi în sens spiritual, ca „posteritate", în limbajul tradițional extrem-oriental); este vorba aici de alte aspecte care pot fi de altfel raportate în egală măsură la Verb, dar care trebuie totuși diferențiate net de acele aspecte care îl fac să apară, așa cum am văzut, sub atributele sale de „Revelator" și de „Salvator".

[21] Rolul delfinului de conducător al sufletelor către „Insulele Fericiților" se raportează evident la *Ianua Cœli*.

XXIII

MISTERELE LITEREI *NŪN*[1]

Litera *nūn*, în alfabetul arab ca și în cel ebraic, se găsește în poziția a paisprezecea și are ca valoare numerică 50; în afară de aceasta, ea ocupă, în alfabetul arab, un loc mult mai important, căci încheie prima jumătate a acestui alfabet, numărul total al literelor acestuia fiind de 28, în loc de 22, ca în alfabetul ebraic. În ceea ce privește corespondențele simbolice, această literă, mai ales în tradiția islamică, este considerată ca reprezentându-l pe *al-ḥūt*, balena, ceea ce este în perfect acord cu sensul originar al cuvântului *nūn* care semnifică balenă, dar și „pește"; în virtutea acestei semnificații, *Sayyidna Yūnis* (profetul Iona) este numit *Ḏhū an-nūn*. Sunt date care se află desigur într-o legătură directă cu simbolismul general al peștelui și, în special, cu cel al „peștelui-salvator" (cum vom vedea mai departe), fie că este vorba de *Matsya-avatāira* din tradiția hindusă sau de *Ichthys* al primilor creștini. În acest sens, balena joacă același rol cu cel îndeplinit de delfin și corespunde, ca și acesta, semnului zodiacal al Capricornului, ca poartă solstițială ce deschide accesul spre „calea ascendentă"; dar asemănarea cea mai frapantă este poate cu *Matsya-avatāra*, după cum o demonstrează considerațiile suscitate de

[1] Publicat în *É. T.*, august–septembrie 1938.

forma literei *nūn*, mai ales dacă e corelată cu povestea biblică a profetului Iona.

Pentru a înțelege mai bine despre ce este vorba, trebuie să ne amintim că *Viṣṇu*, manifestându-se sub forma peștelui (*Matsya*), îi poruncește lui *Satyavrata*, viitorul *Manu Vaivasvata*, să construiască arca în care vor fi închiși germenii lumii viitoare, și că, sub această formă, o călăuzește pe ape în timpul cataclismului care marchează separarea celor doi *Manvantara* succesivi. Rolul lui *Satyavrata* este aici asemănător celui al lui *Sayyidna Nūḥ* (Noe), a cărui arcă include toate elementele ce vor servi refacerii lumii de după potop; are mai puțină importanță, de altfel, faptul că potopul biblic, în semnificația sa cea mai directă, pare să marcheze începutul unui ciclu mai restrâns decât *Manvantara*; iar dacă nu este vorba despre același eveniment, sunt cel puțin două evenimente analoage, în care o stare anterioară a lumii e distrusă pentru a face loc unei stări noi[2]. Dacă acum comparăm povestea lui Iona cu cele amintite până aici, vom vedea că balena, în loc să joace doar rolul peștelui-călăuză a arcei, se identifică în realitate cu arca însăși; într-adevăr, Iona rămâne închis în trupul balenei, asemenea lui *Satyavrata* și lui Noe în arcă, pentru o perioadă care înseamnă și pentru el, dacă nu și pentru lumea exterioară, un interval de „întuneric", corespunzând intervalului dintre două stări sau două modalități de existență; și aici diferența este de ordin secundar, aceleași figuri simbolice fiind de fapt susceptibile de o dublă aplicare, macrocosmică și microcosmică. Se știe, de altfel, că ieșirea lui Iona din trupul balenei a fost interpretată întotdeauna ca un simbol al învierii, deci al trecerii la o nouă stare; și acest lucru trebuie raportat, pe de altă parte, la sensul „nașterii" care, în Cabala ebraică mai ales,

[2] Vezi *Regele lumii*, cap. XI.

este asociată literei *nūn* și trebuie înțeleasă în sens spiritual ca o „nouă naștere", o regenerare a ființei individuale sau cosmice.

Este tocmai ceea ce ne indică foarte clar forma literei arabe *nūn*: această literă este formată din jumătatea inferioară a unei circumferințe și dintr-un punct care este chiar centrul acestei circumferințe. Or, jumătatea de circumferință inferioară reprezintă arca plutind pe ape, iar punctul care se găsește în interiorul său reprezintă germenele pe care arca îl conține sau îl învăluie; poziția centrală a acestui punct demonstrează, de altfel, că este vorba în realitate de „sămânța nemuririi", de „sâmburele" nepieritor care scapă tuturor distrugerilor exterioare. Se mai poate remarca și că jumătatea de circumferință, având partea convexă în jos, este unul dintre echivalenții schematici ai potirului; ca și cupa, ea are, într-un fel, sensul de „matrice" în care este cuprins germenele nedezvoltat încă și care, așa cum vom vedea mai departe, se identifică cu jumătatea inferioară sau „pământească" a „Oului Lumii".[3] Sub acest aspect de element „pasiv" al transmutației spirituale, *al-ḥūt* oferă cumva figura oricărei individualități, în măsura în care ea poartă „sămânța nemuririi" în centrul său, exprimat simbolic prin inimă; și putem aminti referitor la aceasta legăturile strânse, pe care le-am mai evidențiat, dintre simbolismul inimii și cel al cupei și al „Oului Lumii". Dezvoltarea germenelui spiritual presupune că ființa iese din starea sa individuală și din mediul cosmic care îi e domeniul specific, la fel cum Iona e „resuscitat" atunci când iese din pântecul balenei; iar dacă vom ține cont de ceea ce am spus mai înainte, vom înțelege ușor că această ieșire este identică cu cea din peștera inițiatică, a cărei concavitate este reprezentată tot prin

[3] Printr-o curioasă apropiere, acest sens de „matrice" (*yoni* în sanscrită) se găsește cuprins și în cuvântul grec *delphos* care este, în același timp, și numele delfinului.

jumătatea de cerc a lui *nūn*. „Noua naștere" presupune, în mod obligatoriu, moartea față de vechea stare, fie că este vorba de un individ, fie că este vorba de o lume; moartea și nașterea sau învierea sunt două aspecte inseparabile, căci ele nu constituie în realitate decât două fețe opuse ale aceleiași schimbări de stare. Litera *nūn*, în cadrul alfabetului, urmează imediat după *mīm*, care deține printre semnificațiile sale și pe aceea de moarte (*al-mawt*), și a cărei formă reprezintă o ființă complet retrasă în sine, redusă într-un fel la stadiul de virtualitate pură, căreia îi corespunde, în ritual, atitudinea prosternării; dar această virtualitate, care poate părea o dispariție tranzitorie, devine de îndată, prin concentrarea tuturor posibilităților esențiale ale ființei într-un punct unic și indestructibil, însuși germenele din care vor decurge toate dezvoltările sale în stările superioare.

Se cuvine să spunem că simbolismul balenei nu are numai un aspect „benefic", ci și unul „malefic", ceea ce, în afara considerațiilor de ordin general asupra sensului dublu al simbolurilor, se justifică în special prin conexiunea sa cu cele două forme – a morții și a învierii – sub care apare orice schimbare de stare, în funcție de perspectiva din care considerăm schimbarea, adică în raport cu starea precedentă sau cu cea ulterioară. Peștera este în același timp un mormânt și un loc al „renașterii"; iar în povestea lui Iona, balena joacă exact acest dublu rol; și oare nu s-ar putea spune că însuși *Matsya-avatāra* ni se prezintă mai întâi ca un vestitor nefast al unui cataclism și că abia după aceea el devine „salvatorul" din acest cataclism? Pe de altă parte, aspectul „malefic" al balenei se înrudește vizibil cu *Leviatanul* ebraic[4]; dar el este reprezentat

[4] *Makara* hindus, tot un monstru marin, deși are mai ales o semnificație „benefică" legată de semnul Capricornului al cărui loc îl ocupă în Zodiac, include, în același timp, în multe dintre reprezentările sale, câteva trăsături ce amintesc de simbolismul „typhonian" al crocodilului.

mai ales, în tradiția arabă, prin „fiicele balenei" (*banāt al-ḥūt*) care, din punct de vedere astrologic, sunt echivalentele lui *Rāhn* și *Kētu* din tradiția hindusă, în special în ceea ce privește eclipsele, și care, se spune, vor „sorbi marea" în ultima zi a ciclului, în ziua în care „aștrii se vor înălța dinspre Apus și vor apune la Răsărit". Nu putem insista mai mult asupra acestui punct fără să ne îndepărtăm de subiect; dar trebuie cel puțin să atragem atenția asupra faptului că se regăsește aici o legătură strânsă cu sfârșitul ciclului și schimbarea de stare care îi va urma, căci acest lucru este deosebit de semnificativ și confirmă încă o dată considerațiile de mai sus.

Să revenim la forma literei *nūn*, care ne conduce spre o concluzie importantă din punctul de vedere al relațiilor ce există între alfabetele diferitelor limbi tradiționale: în alfabetul sanscrit, litera corespondentă *na*, redusă la elementele sale geometrice fundamentale, se compune și ea dintr-o jumătate de cerc și un punct; dar aici, convexitatea fiind îndreptată în sus, este vorba despre jumătatea superioară a circumferinței, și nu despre cea inferioară, ca în arabul *nūn*. Este deci aceeași figură plasată invers sau, mai exact, sunt două figuri riguros complementare; și, într-adevăr, dacă le reunim, cele două puncte centrale se confundă în mod natural, obținându-se cercul cu un punct în centru, reprezentare a ciclului complet care este în același timp simbolul Soarelui în ordinea astrologică și al aurului în ordine alchimică.[5] Tot așa cum semicercul inferior este reprezentarea arcei, semicercul superior este reprezentarea curcubeului, care îi este analog în accepțiunea cea mai strictă a cuvântului, prin aplicarea „sensului invers"; ele sunt și cele două jumătăți ale „Oului Lumii",

[5] S-ar putea aminti aici simbolismul „Soarelui spiritual" și al „Embrionului de aur" (*Hiraṇyagarbha*) din tradiția hindusă; în plus, după unele corespondențe, *nūn* este litera planetară a Soarelui.

una „pământească", în „apele inferioare", și alta „cerească", în „apele superioare"; iar figura circulară, care era completă la începutul ciclului, înainte de separarea celor două jumătăți, trebuie să fie reconstituită la sfârșitul aceluiași ciclu[6]. S-ar putea spune deci că reunirea celor două figuri reprezintă împlinirea ciclului prin joncțiunea începutului și sfârșitului, cu atât mai mult cu cât, dacă le raportăm în special la simbolismul „solar", figura lui *na* sanscrit corespunde Soarelui-răsare, iar aceea a lui *nūn* arab, Soarelui-apune. Pe de altă parte, figura circulară completă este, în mod obișnuit, simbolul numărului 10, centrul fiind 1, iar circumferința fiind 9; dar aici, figura fiind obținută prin unirea celor două litere *nūn*, ea valorează $2 \times 50 = 100 = 10^2$, ceea ce ne indică faptul că joncțiunea trebuie operată în „lumea intermediară"; ea este, într-adevăr, imposibil de realizat în lumea inferioară, care e domeniul divizării și „separativității" și, dimpotrivă, ea există întotdeauna în lumea superioară, unde se realizează principial, permanent și imuabil în „eternul prezent".

La aceste lungi observații vom mai adăuga doar un cuvânt, pentru a remarca legătura cu o problemă la care ne-am mai referit[7]: ceea ce am spus mai înainte ne permite să întrevedem că desăvârșirea ciclului, așa cum l-am prezentat, trebuie să aibă o anumită corelare, în ordinea istorică, cu întâlnirea celor două forme tradiționale care corespund începutului și sfârșitului acestuia, și care au ca limbi sacre sanscrita, respectiv araba: tradiția hindusă, reprezentând moștenirea cea mai directă a Tradiției primordiale, și tradiția islamică, „pecete a Profeției" și, în consecință, formă ultimă a ortodoxiei tradiționale pentru ciclul actual.

---

[6] Vezi *Regele lumii*, cap. XI.

[7] F. Schuon, „Le Sacrifice", în *É.T.*, aprilie 1938, p. 137, nota 2.

XXIV
MISTREȚUL ȘI URSA[1]

La celți, mistrețul și ursul îi simbolizau pe reprezentanții autorității spirituale, respectiv pe cei ai puterii temporale, adică cele două caste, cea a druizilor și cea a cavalerilor, echivalente, cel puțin la origine și în atributele lor esențiale, cu ceea ce sunt în India brahmanii și *kṣatriya*. Așa cum am mai spus în altă parte[2], acest simbolism, de certă origine hiperboreeană, este unul dintre argumentele existenței unei legături directe între tradiția celtică și Tradiția primordială a prezentului *Manvantara*, indiferent de celelalte elemente ale sale ce provin din tradițiile anterioare, dar deja secundare și derivate, și care s-au putut alătura acestui curent principal lăsându-se, într-un fel, resorbite de el. Vrem să spunem că tradiția celtică ar putea fi considerată foarte probabil ca fiind unul dintre „punctele de joncțiune" între tradiția atlantă și cea hiperboreeană, după sfârșitul perioadei secundare pentru care tradiția atlantă a reprezentat forma predominantă și „substitutul" centrului originar deja inaccesibil oamenilor de rând[3]; iar

[1] Publicat în *É. T.*, august–septembrie 1936.

[2] *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. I.

[3] Vezi *Regele lumii*, cap. X, în special cu privire la raporturile dintre *Tula* hiperboreeană și *Tula* atlantă (*Tula* fiind una dintre primele

asupra acestui punct, simbolismul amintit poate să ofere câteva indicii nu lipsite de interes.

Să remarcăm mai întâi importanța acordată în egală măsură simbolismului mistrețului de către tradiția hindusă, descinsă ea însăși din tradiția primordială, confirmând în *Veda* propria sa origine hiperboreeană. Mistrețul (*vārāha*) nu reprezintă acolo, după cum se știe, doar cel de-al treilea din cele zece *avatāra* ale lui *Viṣṇu* în actualul *Manvantara*, ci întregul nostru *Kalpa*, adică tot ciclul manifestării lumii noastre, desemnat ca *Śveta-vārāha-Kalpa* („ciclul mistrețului alb"). Acestea fiind zise, dacă luăm în considerare analogia necesară dintre marele ciclu și ciclurile subordonate, este firesc ca însemnul lui *Kalpa*, dacă ne putem exprima astfel, să se regăsească în punctul de pornire al acestui *Manvantara*; iată de ce „pământul sacru" polar, sediu al centrului spiritual primordial propriu, este numit *Vārāhī* sau „pământul mistrețului"[4]. De altfel, pentru că aici sălășluia autoritatea spirituală primordială, de unde emană oricare altă autoritate legitimă de același rang, nu e mai puțin firesc ca reprezentanții unei asemenea autorități să fi primit și ei simbolul mistrețului ca semn distinctiv propriu și să-l fi păstrat de-a lungul timpurilor; de aceea druizii și-au luat numele de „mistreți", deși, simbolismul având întotdeauna aspecte multiple, am putea vedea aici o referire la izolarea în care trăiau aceștia față de lumea exterioară, mistrețul fiind întotdeauna privit ca un „solitar"; trebuie să mai adăugăm că această izolare, realizată material, la celți ca și la hinduși,

---

desemnări ale centrelor spirituale); vezi, de asemenea, articolul nostru „Atlantide et Hyperborée", în *V.I*, octombrie 1929.

[4] Vezi și „Atlantide et Hyperborée", în *V.I*, octombrie 1929; remarcam acolo că, împotriva a ceea ce pare să fi gândit Saint-Yves d'Alveydre, numele de *Vārāhī* nu se aplică Europei; la drept vorbind, aceasta nu a fost niciodată decât „Pământul Taurului", ceea ce se referă la o perioadă foarte îndepărtată de origini.

sub forma retragerii în pădure, nu este fără legătură cu trăsăturile „primordialității" al cărei reflex, cel puțin, a trebuit întotdeauna să se mențină în orice autoritate spirituală demnă de funcția pe care o îndeplinește.

Dar să revenim la numele de *Vārāhī*, care dă naștere unor observații deosebit de importante: acesta este considerat ca fiind un aspect ținând de *Śakti* a lui *Viṣṇu* (și în special în raport cu cel de-al treilea *avatāra* al său), ceea ce, dat fiind caracterul „solar" al acestuia, demonstrează imediat similaritatea sa cu „pământul solar" sau cu „Syria" primitivă, despre care am mai vorbit cu alte ocazii[5] și care este o altă denumire a *Tulei* hiperboreene, adică a centrului spiritual primordial. Pe de altă parte, rădăcina *var* din numele mistrețului se regăsește în limbile nordice sub forma *bor*[6]; echivalentul exact al lui *Vārāhī* este deci „Boreea", și adevărul este că denumirea obișnuită de „Hiperboreea" a fost folosită numai de către greci, într-o epocă în care ei pierduseră deja sensul acestei vechi desemnări; ar fi mai potrivit deci, în ciuda utilizării îndelungate a numelui, să calificăm tradiția primordială nu ca „hiperboreeană", ci pur și simplu ca „boreeană", afirmând prin aceasta, fără echivoc, conexiunea sa cu „Boreea" sau „pământul mistrețului".

Și mai este ceva: rădăcina *var* sau *vṛ*, în sanscrită, are sensul de „a acoperi", „a proteja" și „a ascunde"; și, așa cum demonstrează numele *Varuṇa* și echivalentul său grecesc *Ouranos*, ea servește la desemnarea cerului, deoarece el acoperă pământul și reprezintă lumile superioare, ascunse simțurilor[7]. Or, toate acestea se aplică perfect centrelor spirituale, fie pentru

---

[5] Vezi „Știința literelor" și „Pământul Soarelui".

[6] De aici, englezescul *boar* și germanul *Eber*.

[7] Vezi *Regele lumii*, cap. VII, unde am indicat în plus că însuși *cœlum* are la origine aceeași semnificație.

că ele rămân ascunse ochilor profanilor, fie pentru că protejează lumea prin influența lor invizibilă, fie pentru că ele sunt, pe pământ, niște imagini ale lumii cerești. Să mai adăugăm și faptul că aceeași rădăcină are și un alt sens, acela de „alegere" sau „elecțiune" (*vara*), sens care, evident, este la fel de potrivit regiunii desemnate pretutindeni ca „pământ al celor aleși", „pământ al sfinților" sau „pământ al preafericiților".[8]

S-a putut observa din ceea ce am afirmat mai înainte unitatea celor două simbolisme, „polar" și „solar"; dar, în ceea ce privește mistrețul propriu-zis, cel mai important este aspectul „polar"; iar acest lucru rezultă mai ales din faptul că mistrețul reprezenta în vechime constelația care, mai târziu, a devenit Ursa Mare[9]. Există în această substituire de nume o exemplificare a felului în care celții simbolizau prin lupta mistrețului cu ursul revolta reprezentanților puterii temporale împotriva supremației autorității spirituale, cu diferitele vicisitudini care au urmat de-a lungul succesiunii epocilor istorice. Primele manifestări ale acestei revolte sunt mult mai îndepărtate decât cele stabilite istoric, și chiar mai vechi decât începuturile perioadei *Kali-Yuga*, în care ea avea să cunoască apogeul; de aceea numele *bor* a putut fi transferat de la mistreț la urs[10], iar „Boreea", „pământul mistrețului", a putut să devină la un moment dat „pământul ursului" în perioada de dominație a castei kṣatriya căreia, conform tradiției hinduse, i-a pus capăt *Paraśu-Rāma*[11].

---

[8] Să mai semnalăm, ca pe o asemănare posibilă, rădăcina germanică *ur* având sensul de „primordialitate".

[9] Vom aminti că această constelație a avut multe alte nume, printre care și acela de Balanță; dar ne-am îndepărta prea mult de subiectul nostru.

[10] În engleză *bear*, în germană *Bär*.

[11] Am avut deja ocazia să semnalăm, referitor la aceasta, că Fabre d'Olivet și cei care i-au urmat, cum ar fi Saint-Yves d'Alveydre, par

În tradiția hindusă, numele cel mai curent al Ursei Mari este *sapta-rikșa*; iar cuvântul sanscrit *rikșa* este numele ursului, identic din punct de vedere lingvistic cu cel pe care acesta îl poartă în diferite limbi: celticul *arth*, grecescul *arktos* și chiar latinescul *ursus*. Totuși, am putea să ne întrebăm dacă acesta este sensul primar al expresiei *sapta-rikșa* sau dacă nu a existat mai degrabă, corespunzând substituirii despre care am pomenit, un fel de suprapunere de cuvinte distincte etimologic, dar apropiate și chiar similare printr-un anumit simbolism fonetic. Într-adevăr, în general *rikșa* este și o stea, deci o „lumină" la urma urmei (*archis*, de la rădăcina *arch* sau *ruch*, „a străluci", „a lumina"); iar pe de altă parte, *sapta-rikșa* este reședința simbolică a celor șapte *ṛși* care, pe lângă faptul că numele lor se raportează la „viziune", deci la „lumină", sunt ei înșiși cele șapte „Lumini" prin care a fost transmisă ciclului actual înțelepciunea ciclurilor anterioare[12]. Apropierea stabilită astfel între urs și lumină nu constituie de altfel un caz izolat în simbolismul animal, căci întâlnim unul absolut asemănător în cazul lupului, atât la celți, cât și la greci[13], rezultând de aici atribuirea sa zeului solar, Belen sau Apollo.

Într-o anumită perioadă, denumirea de *sapta-rikșa* n-a mai fost dată Ursei Mari, ci Pleiadelor, ce reunesc, de asemenea,

---

să fi făcut o ciudată confuzie între *Paraśu-Rāma* și *Rama-Chandra*, adică între al șaselea și al șaptelea *avatāra* ale lui *Viṣṇu*.

[12] Vom remarca persistența acestor „șapte Lumini" în simbolismul masonic: prezența aceluiași număr de persoane care să le reprezinte este necesară pentru a constitui o lojă „dreaptă și perfectă", ca și pentru a valida transmiterea inițiatică. Semnalăm, de asemenea, că cele șapte stele despre care se vorbește la începutul Apocalipsei (1, 16 și 20) ar fi, după anumite interpretări, cele din Ursa Mare.

[13] În greacă, lupul este *lykos*, iar lumina *lyke*; de aici epitetul cu sens dublu din Apollo Lycianul.

șapte stele; acest transfer de la o constelație polară la o constelație zodiacală corespunde unei treceri de la simbolismul solstițial la cel echinocțial, implicând o schimbare a punctului de pornire a ciclului anual, ca și în ordinea de predominanță a punctelor cardinale, ele fiind corelate cu diferitele faze ale ciclului.[14] Schimbarea este aici de la nord la vest și se referă la perioada atlantă; iar acest lucru este clar confirmat de faptul că, pentru greci, Pleiadele erau fiicele lui Atlas și, ca atare, se numeau Atlantide. Transferurile de acest gen constituie adesea cauza unor multiple confuzii, aceleași nume primind, de-a lungul timpului, aplicații diferite, atât pentru regiunile terestre, cât și pentru constelațiile cerești, în așa fel încât nu este întotdeauna ușor să descoperi la ce anume fac referire aceste denumiri; iar acest lucru nu poate fi realizat decât cu condiția de a stabili legătura dintre diversele „localizări" și caracteristicile specifice formelor tradiționale corespunzătoare, așa cum am procedat noi în cazul lui *sapta-rikșa.*

La greci, revolta castei kșatriya era figurată prin vânarea mistrețului din Calydon, ce reprezintă evident o variantă în care chiar kșatriya își exprimă pretenția unei victorii definitive, deoarece ei au ucis mistrețul; iar Atheneu relatează, după unii autori mai vechi, că acest mistreț din Calydon era alb[15], ceea ce îl face identic cu *Śveta-vārāha* din tradiția hindusă[16]. Nu mai puțin semnificativ, din punctul nostru de vedere, este faptul că prima lovitură i-a fost dată de Atalanta care, se spune, fusese hrănită de o ursoaică; iar acest nume, Atalanta, pare

[14] Transferul Balanței în Zodiac are, desigur, o semnificație similară.

[15] *Deipnosophistarum*, IX, 13.

[16] Aproape că nu mai este nevoie să reamintim că albul e totodată și culoarea atribuită simbolic autorității spirituale; și se știe că druizii, în special, purtau veșminte albe.

să ne indice că revolta începuse fie în Atlantida, fie, cel puțin, în rândul moștenitorilor tradiției sale.[17] Pe de altă parte, numele Calydon se regăsește în acela al *Caledoniei*, vechiul nume al Scoției: în afara oricărei probleme de „localizare", era vorba chiar de țara celor numiți în franceza veche „kaldes" sau a „celților"[18]; iar pădurea din Calydon nu diferă în realitate de Brocéliande, cu al cărei nume este identic de altfel, deși sub un aspect puțin modificat și precedat de cuvântul *bro* sau *bor*, adică de chiar numele mistrețului.

Faptul că ursul este considerat adesea, în sens simbolic, sub aspectul său feminin, așa cum am văzut în legătură cu Atalanta, sau cum se vede și din denumirile constelațiilor Ursa Mare și Ursa Mică, nu e lipsit de importanță în ce privește atribuirea sa castei războinice, deținătoare a puterii temporale, și asta din mai multe motive. Mai întâi, această castă are în mod normal un rol „receptiv", adică feminin, față de casta sacerdotală, pentru că de la aceasta primește nu numai învățătura doctrinei tradiționale, ci și legitimarea propriei sale puteri, în care constă riguros „dreptul divin". Mai apoi, când aceeași castă războinică, inversând raporturile normale de subordonare, pretinde supremația, dominația sa este însoțită în general de aceea a elementelor feminine în simbolismul formei tradiționale modificate de ea, iar uneori, drept consecință a acestei modificări, de instaurarea unei forme feminine

[17] Mai sunt și alte apropieri curioase în această privință, în special între merele de aur despre care se vorbește în legenda Atalantei și acelea din grădina Hesperidelor, sau „fiicele Occidentului", care erau de asemenea fiicele lui Atlas, ca și Pleiadele.

[18] Este probabil ca acest nume al celților, ca și acela al caldeenilor, de altfel identic, să nu fi aparținut la origine vreunui popor anume, ci unei caste sacerdotale care-și exercita autoritatea spirituală la diferite popoare.

de sacerdoțiu, așa cum s-a întâmplat în cazul preoteselor druide la celți. Am semnalat doar acest aspect, a cărui dezvoltare ne-ar duce prea departe, mai ales dacă am vrea să căutăm și altundeva exemple corespondente; dar, cel puțin, această indicație este suficientă pentru a explica de ce mai degrabă „ursa", și nu ursul, îi este opusă mistrețului ca adversar simbolic.

Mai trebuie adăugat că cele două simboluri, al mistrețului și al ursului, nu apar întotdeauna ca fiind în opoziție sau în luptă, ci, în anumite cazuri, pot să reprezinte autoritatea spirituală și puterea temporală, sau cele două caste, a druizilor și a cavalerilor, în raporturile lor normale și armonioase, așa cum se vede în special în legenda lui Merlin și Arthur. Într-adevăr, Merlin, druidul, este în același timp mistrețul din pădurea Brocéliande (unde e, în final, nu ucis precum mistrețul din Calydon, ci numai adormit de o putere feminină); iar regele Arthur poartă un nume derivat din acela al ursului, *arth*[19]; mai precis, acest nume este identic cu cel al stelei *Arcturus*, ținând cont de diferența, abia sesizabilă, datorată devierilor de natură celtică sau grecească. Această stea se găsește în constelația Boarului, iar prin aceste nume devine evidentă reunirea însemnelor celor două perioade diferite: „paznicul Ursei" a devenit Boarul când Ursa însăși, sau *saptarikșa*, a devenit *septem triones*, adică cei „șapte boi" (de unde apelativul „septentrion" pentru desemnarea nordului); dar nu e momentul să ne ocupăm acum de aceste transformări, relativ recente față de cele pe care le analizăm.[20]

---

[19] Găsim și în Scoția, ca nume de familie, *Mac-Arth* sau „fiul ursului", care indică vizibil apartenența la un clan războinic.

[20] Arthur este fiul lui Uther Pendragon, „stăpânul celor cinci", adică regele suprem care stăpânește în cel de-al cincilea regat, *Mide*

Din considerațiile făcute se desprinde o concluzie referitoare la rolul celor două curente care au contribuit la formarea tradiției celtice; la origine, autoritatea spirituală și puterea temporală nu erau separate ca două funcții diferențiate, ci erau unite în principiul lor comun, iar vestigiul acestei unități se regăsește chiar în numele druizilor (*dru-vid*, „forță-înțelepciune", acești doi termeni fiind simbolizați prin stejar și vâsc)[21]; în această calitate, și îndeosebi ca reprezentanți ai autorității spirituale, căreia îi este rezervată partea superioară a doctrinei, ei erau adevărați moștenitori ai tradiției primordiale, simbolul esențialmente „boreean", acela al mistrețului, aparținându-le în exclusivitate. În ceea ce-i privește pe cavaleri, care aveau drept simbol ursul (sau ursoaica Atalantei), se poate crede că partea tradiției ce le era destinată în mod special conținea mai ales elemente provenind din tradiția atlantă; iar această distincție ar putea să contribuie și ea la explicarea anumitor aspecte, mai mult sau mai puțin enigmatice, din istoria ulterioară a tradițiilor occidentale.

---

sau „din mijloc", situat în centrul celor patru regate subordonate ce corespund celor patru puncte cardinale (vezi *Regele lumii*, cap. IX); această situație este comparabilă cu cea a Dragonului ceresc care, cuprinzând Steaua Polară, era „în mijlocul cerului ca un rege pe tronul său", după cum ne indică *Sefer Iețira*. *Cf.* „Pământul Soarelui".

[21] Vezi *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, cap. IV, unde am semnalat echivalența dintre acest simbolism și cel al Sfinxului.

CÂTEVA ARME SIMBOLICE

XXV

PIETRELE DE TRĂSNET[1]

Într-un articol din numărul special al revistei *Voile d'Isis* consacrat tarocului, dl Auriger, referindu-se la arcanul XVI, a scris această frază: „Se pare că există o legătură între ploaia de pietre care înconjoară Turnul fulgerat și cuvântul *Beit El*, lăcaș divin, din care a rezultat cuvântul betil, prin care semiții desemnau aeroliții sau pietrele de trăsnet." Această apropiere a fost sugerată prin numele de „Casa Domnului", dat acestui arcan, și ea este, într-adevăr, traducerea literală a lui *Beit El* din ebraică; dar ni se pare că există o confuzie între mai multe lucruri destul de diferite și credem că o reconsiderare a problemei nu ar fi lipsită de interes.

Mai întâi, rolul simbolic al acestor aeroliți sau pietre căzute din cer este foarte important, deoarece acestea erau „pietrele negre" care apar în diferite tradiții, de la cea care o figura pe Cibele, sau „Marea Zeiță", până la cea care este inclusă în *Kaaba* din Mecca și care se leagă de povestea lui Avraam. La Roma, de asemenea, exista acel *lapis niger*, fără să mai vorbim de scuturile sacre ale salienilor, despre care se spunea că au fost cioplite dintr-un aerolit pe vremea lui Numa.[2]

---

[1] Publicat în *V.I.*, mai 1929.

[2] Dl Ossendowski a relatat povestirea despre o „piatră neagră" trimisă odinioară de „Regele Lumii" lui Dalai-Lama, apoi transportată

Aceste „pietre negre" pot fi incluse în categoria „betililor", adică a pietrelor considerate „lăcașuri divine" sau, cu alte cuvinte, suporturi ale unor „influențe spirituale"; dar aveau toți acești „betili" aceeași proveniență? Nu credem asta și, mai ales, nu vedem nici un indiciu care să ne permită presupunerea că așa au stat lucrurile în cazul pietrei căreia Iacov, conform Facerii, i-a dat numele de *Beit El*, aplicat prin extensie locului în care avusese viziunea în timp ce-și rezema capul pe această piatră.

„Betilul" este chiar reprezentarea *Omphalos*-ului, adică un simbol al „Centrului Lumii", care se identifică în mod firesc cu „lăcașul divin"[3]. Această piatră putea să aibă diferite forme, în special cea de stâlp; Iacov spune: „Iar piatra aceasta, pe care am pus-o stâlp, va fi pentru mine casa lui Dumnezeu"; la popoarele celtice, anumite menhire, dacă nu toate, aveau aceeași semnificație. *Omphalos*-ul putea fi reprezentat de asemenea printr-o piatră de formă conică, asemenea „pietrei negre" a Cibelei, sau ovoidală: conul amintea de Muntele sacru, simbol al „Polului" sau al „Axei Lumii"; în ceea ce privește forma ovoidală, aceasta se raportează direct la un alt simbol foarte important, acela al „Oului Lumii". În toate cazurile, „betilul" era o „piatră profetică", o „piatră care vorbește", adică o piatră care rostea oracole sau lângă care erau rostite oracolele, datorită „influențelor spirituale" al căror suport era; iar exemplul *Omphalos*-ului din Delfi este tipic în această privință.

„Betilii" sunt deci prin excelență pietre sacre, dar care nu au toate o origine cerească; însă este probabil adevărat că,

---

la Urga, în Mongolia, și care a dispărut acum o sută de ani; neștiind despre ce este vorba, el a încercat să explice anumite fenomene, cum ar fi apariția unor caractere pe suprafața acestei pietre, presupunând că e un fel de ardezie.

[3] Desemnarea acesteia ca „lăcaș divin", în ebraică *mișkan*, a fost dată ulterior și Tabernacului: așa cum indică și cuvântul, este lăcașul *Șehinei*.

cel puțin din punct de vedere simbolic, ideea de „piatră căzută din cer" putea să fie justificată într-un fel. Ceea ce ne face să credem că așa s-au întâmplat lucrurile este raportul lor cu misteriosul *luz* din tradiția ebraică; acest raport este sigur pentru „pietrele negre", care sunt efectiv niște aeroliți, dar el nu trebuie limitat doar la acest caz, pentru că în Facerea stă scris, referitor la *Beit El*-ul lui Iacov, că primul nume al acestui loc era chiar *Luz*. Putem să mai amintim cu această ocazie că și despre *Graal* se spunea că fusese cioplit dintr-o piatră care căzuse de asemenea din cer și, într-adevăr, între toate acestea există niște legături foarte strânse; dar nu vom mai insista acum asupra lor, deoarece riscăm să ne îndepărtăm de subiect[4].

Într-adevăr, fie că este vorba despre „betili" în general, fie chiar despre „pietrele negre" în particular, nici unii, nici celelalte nu au în realitate nimic comun cu „pietrele de trăsnet"; și mai ales asupra acestui punct s-a creat acea gravă confuzie din fraza pe care am amintit-o la început, ceea ce se explică de altfel în mod destul de firesc. Suntem desigur tentați să presupunem că „pietrele de trăsnet" sau „pietrele de tunet" trebuie să fie pietre căzute din cer, niște aeroliți, și totuși lucrurile nu stau așa; ar fi cu neputință să ghicim ce sunt ele dacă nu am fi aflat-o de la țărani care, prin tradiție orală, le-au păstrat amintirea. Acești țărani fac ei înșiși o eroare de interpretare care demonstrează că adevăratul sens al tradiției le scapă atunci când cred că aceste pietre au căzut din cer odată cu fulgerul sau că sunt chiar fulgerul. Ei spun, într-adevăr, că trăsnetul cade în două feluri: „cu foc" sau „cu pietre"; în primul caz el incendiază, în timp ce al doilea

[4] Am oferit explicații mai ample referitoare la *luz* și *Omphalos* în studiul nostru despre *Regele lumii*.

sfărâmă; dar ei cunosc foarte bine „pietrele de trăsnet" și se înșală numai atunci când le conferă, din cauza denumirii lor, o origine cerească, pe care nu o au și nu au avut-o niciodată.

Adevărul este că „pietrele de trăsnet" sunt niște pietre care simbolizează trăsnetul; ele nu sunt altceva decât securile preistorice din silex, așa cum „oul de șarpe", simbol druidic al „Oului Lumii", nu este nimic altceva, în ceea ce privește reprezentarea sa materială, decât ariciul de mare fosilă. Securea de piatră este piatra care sfărâmă și despică, și de aceea ea reprezintă fulgerul; acest simbolism datează de altfel dintr-o epocă extrem de îndepărtată și explică existența anumitor topoare, numite de arheologi „topoare votive", obiecte rituale care nu au putut niciodată să aibă vreo utilizare ca arme sau ca instrumente oarecare.

Asta ne determină totuși să amintim o problemă care a fost deja tratată: securea de piatră a lui *Paraśu-Rama* și barosul de piatră al lui *Thor* sunt una și aceeași armă[5]; vom mai adăuga că această armă este simbolul fulgerului. Înțelegem de aici că acest simbolism al „pietrelor de trăsnet" este de origine hiperboreeană, fiind legat de cea mai veche dintre tradițiile umanității actuale, cea care este într-adevăr tradiția primitivă pentru prezentul *Manvantara*[6].

---

[5] Vezi articolul lui P. Genty, „Thor et Parashu-Râma", în *V.I.*, decembrie 1928.

[6] Semnalăm, referitor la aceasta, că unii, printr-o stranie confuzie, vorbesc astăzi despre „Atlantida hiperboreeană"; Hiperboreea și Atlantida sunt două regiuni distincte, așa cum nordul și vestul sunt două puncte cardinale diferite și, ca punct de pornire al unei tradiții, prima este cu mult anterioară celei de-a doua. Credem că este cu atât mai necesar să atragem atenția asupra faptului că cei care fac această confuzie au crezut că pot să ne-o atribuie nouă, în vreme ce se înțelege de la sine că nu am comis-o niciodată și că nu vedem, în tot ceea

Se poate observa, pe de altă parte, rolul foarte important pe care îl îndeplinește fulgerul în simbolismul tibetan; *vajra*, care îl reprezintă, este unul dintre principalele însemne ale demnitarilor lamaismului.[7] În același timp, *vajra* simbolizează principiul masculin al manifestării universale, fulgerul fiind astfel asociat ideii de „paternitate divină", asociere care se regăsește de asemenea în Antichitatea occidentală, deoarece fulgerul este principalul atribut al lui *Zeus Pater* sau al lui *Jupiter*, „tatăl zeilor și al oamenilor", care îi trăsnește pe Titani și pe Giganți, tot așa cum Thor și Paraśu-Rāma îi distrug pe echivalenții acestora din urmă cu armele lor de piatră.[8]

Există în legătură cu aceasta, chiar în Occidentul modern, o altă asemănare care e cel puțin stranie: Leibniz, în *Monadologia* sa, spune că „toate monadele create [...] se nasc, spre a spune așa, prin *fulgurații* continue ale divinității, din moment în moment..."; el asociază astfel, conform datelor tradiționale pe care le-am amintit, fulgerul (*fulgur*) ideii de creație a ființelor. Este posibil ca acei comentatori universitari să

---

ce am scris, nimic care să poată oferi cel mai mic pretext pentru o asemenea interpretare.

[7] *Vajra* este termenul sanscrit care desemnează fulgerul; forma tibetană a acestui cuvânt este *dorje*.

[8] Este interesant de remarcat că fulgerele lui Jupiter sunt făurite de Vulcan, ceea ce stabilește un anumit raport între „focul ceresc" și „focul subteran", raport care nu este indicat în cazul armelor din piatră: într-adevăr, „focul subteran" era în legătură directă cu simbolismul metalurgic, în special în misterele kabirice; Vulcan făurește și armele eroilor. Trebuie să mai adăugăm că există și o altă versiune după care *Mioelner*, sau ciocanul lui Thor, ar fi metalic și ar fi fost făurit de pitici, care se înscriu în același ordin al entităților simbolice ca și kabirii, ciclopii, *yakșa* etc. Să mai notăm, referitor la foc, că însuși carul lui Thor era tras de doi berbeci și că, în India, berbecul este vehiculul lui Agni.

nu-și fi dat seama de acest lucru, așa cum nu au remarcat nici faptul că teoriile aceluiași filozof despre „animalul" indestructibil și „micșorat" după moarte erau inspirate direct din concepția ebraică despre *luz* ca „sâmbure al nemuririi".[9]

Vom mai nota încă un fapt care se leagă de simbolismul masonic al ciocanului de lemn cu două capete: nu numai că există un raport evident între ciocanul amintit și ciocanul obișnuit, care nu sunt decât două forme ale aceluiași instrument, dar istoricul mason englez R.F. Gould crede că „ciocanul de lemn cu două capete al Maestrului", al cărui simbolism îl apropie în altă parte de acela al lui *Tau*, datorită formei sale, își are originea în barosul lui Thor. Galii îl aveau de altfel pe „Zeul cu ciocanul de lemn cu două capete" figurat pe un altar descoperit la Mainz; se pare că ar fi vorba de însuși *Dis Pater*, al cărui nume este foarte apropiat de acela al lui *Zeus Pater* și căruia druizii, după spusele lui Cezar, îi atribuiau rolul de părinte al rasei galice.[10] Astfel, ciocanul de lemn cu două capete apare din nou ca un echivalent simbolic al lui *vajra* din tradițiile orientale și, printr-o coincidență care nu are fără îndoială nimic fortuit, dar care le va părea multora cel puțin neașteptată, realitatea este că maeștrii masoni au un atribut care are exact același sens ca și cel al marilor lama tibetani; dar cine oare, în masonerie așa cum este ea astăzi, s-ar

[9] Un alt punct pe care îl amintim doar în treacăt este că *vajra* semnifică în același timp „fulger" și „diamant"; aceasta ne-ar conduce la înțelegerea multor aspecte ale problemei, pe care nu pretindem să le tratăm complet aici.

[10] Pe unele monede galice poate fi observată reprezentarea unui personaj enigmatic care ține într-o mână un obiect asemănător unui *lituus*, sau baston augural, și în cealaltă un ciocan cu care lovește un fel de nicovală; datorită atributelor sale, acest personaj a fost numit „Pontiful fierar".

putea lăuda că posedă efectiv puterea misterioasă, una în esența sa, deși dublă în efectele sale aparent contradictorii, al cărei atribut este tocmai acest semn? Nu credem că ne hazardăm prea tare spunând că, în ceea ce subzistă încă din organizațiile inițiatice occidentale, nimeni nu mai are nici cea mai vagă idee despre ce este vorba; simbolul rămâne, dar când „spiritul" s-a retras, acesta nu mai este decât o formă vidă; trebuie oare să ne păstrăm totuși nădejdea că va veni o zi când această formă va căpăta din nou viață, când va răspunde din nou realității care este originara sa rațiune de a fi, singura ce îi conferă veritabilul său caracter inițiatic?

XXVI

ARMELE SIMBOLICE[1]

Vorbind mai înainte de „florile simbolice", am pomenit despre lance care, în legenda Graalului, apare ca un simbol complementar al cupei și care este una din numeroasele reprezentări ale „Axei Lumii".[2] În același timp, această lance este de asemenea, cum am mai spus, un simbol al „Razei cerești" și, conform considerațiilor pe care le-am dezvoltat în altă parte[3], este evident că cele două semnificații coincid în fond; dar aceasta explică totodată de ce lancea, ca și spada și săgeata, care-i sunt de fapt echivalente, este uneori asimilată razei solare. Bineînțeles că cele două simboluri, polar și solar, nu trebuie niciodată confundate și că, așa cum am spus adesea, primul are un caracter fundamental și realmente „primordial"; dar nu este mai puțin adevărat că ceea ce s-ar putea numi „transferuri" de la unul la celălalt constituie un fapt frecvent ce nu e lipsit de motivații pe care vom încerca să le explicăm mai clar cu altă ocazie.

---

[1] Publicat în *É.T.*, octombrie 1936.

[2] În această privință, complementaritatea dintre lance și cupă este strict comparabilă cu cea dintre munte și peșteră, asupra căreia vom reveni mai departe.

[3] Vezi *Le Symbolisme de la Croix.*

Pentru moment, ne vom limita să menționăm, referitor la acest lucru, că săgeata i-a fost atribuită lui Apollo: se știe mai ales că Apollo îl ucide pe șarpele *Python* cu aceste săgeți tot așa cum în tradiția vedică Indra îl ucide pe *Ahi* sau *Vṛtra*, echivalentul lui *Python*, cu *vajra*, care reprezintă fulgerul; această apropiere nu lasă nici o îndoială asupra echivalenței simbolice originare a celor două arme despre care vorbim. Vom mai aminti și „săgeata de aur" a lui *Abaris* sau a lui *Zalmoxis*, despre care relatează povestirea lui Pitagora; iar aici se vede și mai clar că acest simbolism se raportează evident la Apollo hiperboreean, fapt ce stabilește cu precizie legătura dintre aspectul său solar și cel polar.[4]

Dacă revenim la diversele arme considerate ca reprezentând „Axa Lumii", se impune o remarcă importantă: aceste arme sunt – nu întotdeauna, dar foarte adesea – fie cu tăiș dublu, fie cu două capete. Cazul din urmă, care este în special acela al lui *vajra*, asupra căruia vom reveni, trebuie raportat în mod evident la dualitatea polilor, considerați ca fiind cele două extremități ale axei, cu toate corespondențele pe care aceasta le implică și pe care le-am indicat deja în altă parte[5]. Cât despre armele cu tăiș dublu, dualitatea fiind marcată chiar pe direcția axei, ar trebui să vedem în ele o aluzie mai directă la cei doi curenți pe care-i reprezintă, pe de altă parte, cei doi șerpi încolăciți în jurul bastonului sau al caduceului; dar cum acești doi curenți inverși sunt ei înșiși în relație cu cei

[4] Mai semnalăm în trecere, referitor la aceasta, că acea „coapsă de aur" a lui Pitagora, care îl face într-un fel să pară o manifestare a lui Apollo hiperboreean, se raportează la simbolismul muntelui polar și la cel al Ursei Mari. Pe de altă parte, există o conexiune specială între șarpele *Python* și Delfi, numit în vechime *Pytho*, sanctuarul lui Apollo hiperboreean; de aici denumirea de *Pythia* și numele *Pythagoras*, care este în realitate numele lui Apollo, „cel care o conduce pe Pythia", adică inspiratorul oracolelor.

doi poli și cu cele două emisfere, se poate observa de îndată că în realitate cele două simbolisme se întâlnesc. În fond, este vorba despre aceeași forță dublă, de esență unică în sine, dar cu efecte aparent opuse în manifestarea sa, ca urmare a „polarizării" care o condiționează, așa cum ea condiționează de altfel, la niveluri diferite, toate gradele și toate modurile manifestării universale.[6]

Spada poate fi ea însăși privită, în ansamblu, ca o armă cu dublu tăiș[7]; dar un exemplu și mai frapant este cel al dublei securi, care apare cu precădere în simbolismul egeean și cretan, adică preelenic, dar căruia nu-i este propriu prin excelență. Or, securea, așa cum am afirmat mai înainte[8], este în special un simbol al fulgerului și reprezintă deci, în acest sens, un echivalent strict al lui *vajra*; iar compararea acestor două arme demonstrează perfect identitatea funciară a celor două forme de simbolism pe care le-am menționat, aceea a armelor cu tăiș dublu și aceea a armelor cu două capete[9].

---

[5] *La Double Spirale*, numărul din martie 1936.

[6] Acest lucru înseamnă că toate dualitățile cosmice nu sunt în realitate decât niște „specificații" diferite ale dualității primare a lui *Puruṣa* și *Prakṛti* sau, cu alte cuvinte, ale polarizării Ființei în „esență" și „substanță".

[7] Într-o altă semnificație a sa, spada este un simbol al Cuvântului sau al Verbului, cu dubla sa putere, creatoare sau distrugătoare (vezi spre exemplu Apocalipsa, 1, 16 și 19, 15). De altfel, este evident că această dublă putere este analoagă cu dubla forță despre care am vorbit sau că, și mai exact, ele nu sunt decât niște aplicații diferite ale unuia și aceluiași lucru. În ceea ce privește spada, să mai notăm că, după unii istorici din vechime, sciții reprezentau Divinitatea printr-o spadă înfiptă în pământ, în vârful unei movile; aceasta fiind imaginea redusă a muntelui, regăsim reunite aici cele două simboluri ale „Axei Lumii".

[8] „Pietrele de trăsnet".

[9] Ciocanul de lemn cu două capete sau barosul lui Thor, alt simbol al fulgerului pe care l-am mai semnalat, prezintă, prin forma sa de T,

Reprezentările lui *vajra* oferă variante multiple; Ananda K. Coomaraswamy a semnalat[10] că forma cea mai obișnuită, care prezintă un vârf triplu la fiecare dintre extremități, este prin aceasta înrudită îndeaproape cu *triśūla* sau tridentul, o altă armă simbolică foarte importantă, dar al cărei studiu ne-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru[11]; vom remarca doar că, în timp ce vârful median este chiar terminația axei, cele două vârfuri laterale pot fi raportate la cei doi curenți, din dreapta și din stânga, despre care am mai vorbit, și că, din această cauză, o triplicitate asemănătoare se regăsește și în altă parte în simbolismul „axial", de exemplu în anumite reprezentări ale „Arborelui Lumii". A.K. Coomaraswamy a demonstrat de asemenea că *vajra* este asimilat în mod tradițional și altor simboluri cunoscute ale „Axei Lumii", cum ar fi osia carului, cele două roți ale acestuia corespunzând Cerului, respectiv Pământului, ceea ce explică mai ales anumite reprezentări ale lui *vajra* unde acesta este așezat vertical pe un lotus. Referitor la *vajra* cvadruplu, format prin unirea dintre doi *vajra* obișnuiți dispuși în cruce, dacă este considerat ca fiind plasat în plan orizontal, fapt sugerat de denumirea sa, *Karma-vajra*, el este foarte apropiat de simboluri ca *swastika* sau

---

o similitudine exactă cu dubla secure. Observăm că asemenea ciocanului de lemn și spadei, deși mai puțin evident ca acestea, securea se regăsește și astăzi în simbolismul masonic.

[10] *Elements of Buddhist Iconography.*

[11] În acest caz, dubla triplicitate, a ramurilor și a rădăcinilor, amintește și mai exact de aceea a celor două extremități ale lui *vajra*. Se știe, pe de altă parte, că, în calitate de atribut al lui *Śiva*, *triśūla* este adesea raportat la „timpul triplu" (*trikāla*), adică la cele trei modalități ale timpului: trecut, prezent și viitor; ar mai fi de făcut aici niște apropieri cu ceea ce se regăsește, referitor la acestea, în alte tradiții, de exemplu anumite aspecte ale simbolismului lui *Ianus*.

cakra[12]; ne vom mărgini să notăm doar aceste indicații diferite, asupra cărora vom avea poate ocazia să revenim în alte studii, căci acest subiect este dintre acelea ce nu pot fi epuizate.

Vajra, în afară de „fulger", mai are și o altă semnificație, aceea de „diamant", ce evocă de îndată ideile de indivizibilitate, inalterabilitate și imuabilitate; într-adevăr, imuabilitatea este caracterul esențial al axei în jurul căreia se efectuează revoluția tuturor lucrurilor, dar la care ea însăși nu participă. Referitor la aceasta, mai există încă o apropiere demnă de remarcat: Platon descrie tocmai „Axa Lumii" ca pe o axă luminoasă de diamant; această axă este înconjurată de mai multe învelișuri concentrice, de dimensiuni și de culori diferite, care corespund diferitelor sfere planetare și care se mișcă în jurul ei.[13] Pe de altă parte, simbolismul budist al „tronului de diamant", aflat la picioarele „Arborelui Înțelepciunii" și chiar în centrul „roții Lumii", adică în unicul punct imobil, nu este mai puțin semnificativ sub același raport.

Revenind la fulger, acesta este considerat, așa cum am mai indicat[14], ca reprezentând o dublă putere, de creare și distrugere; se poate spune, dacă vrem, putere de viață și de moarte, dar dacă am înțelege aceasta numai în sens literal nu ar mai fi decât o aplicație particulară a ceea ce se întâmplă în realitate[15].

---

[12] Deci nu mai este vorba, ca mai înainte, de axa verticală, ci de două axe orizontale din reprezentarea geometrică pe care am prezentat-o în *Le Symbolisme de la Croix*.

[13] *Republica*, cartea X (mitul lui Er armeanul). Aceste învelișuri constituie „fusul Necesității": Parca *Clotho* îl răsucește cu mâna dreaptă, deci de la dreapta spre stânga, iar acest sens de rotație nu este indiferent, raportat la considerațiile pe care le-am enunțat referitor la simbolismul „dublei spirale".

[14] Vezi „Pietrele de trăsnet".

[15] Legat de remarca pe care am făcut-o mai sus despre armele lui Apollo și ale lui Indra, vom mai observa că, la fel ca și fulgerul,

De fapt, e forța care produce toate „condensările" și „disipările", pe care tradiția extrem-orientală le raportează la acțiunea alternativă a două principii complementare, *yin* și *yang*, și care corespund în egală măsură celor două faze universale „expir" și „aspir"; aici se găsește ceea ce doctrina hermetică, la rândul ei, numește „coagulare" și „dizolvare"[16]; iar acțiunea dublă a acestei forțe este simbolizată prin cele două extremități opuse ale lui *vajra* ca armă „fulgurantă", în timp ce diamantul reprezintă clar esența sa unică și indivizibilă.

Mai semnalăm în treacăt, cu titlu de curiozitate – căci nu ar putea fi mai mult din punctul nostru de vedere – o aplicație de ordin inferior, dar care se leagă direct de problema armelor simbolice: „puterea vârfurilor", bine-cunoscută în magie și chiar în fizica profană, se raportează la „dizolvare", adică la cel de-al doilea aspect al puterii despre care tocmai am vorbit. Pe de altă parte, regăsim un corespondent al primului aspect, sau al „coagulării", în folosirea magică a nodurilor sau a „ligaturilor"; amintim, referitor la aceasta, simbolismul „nodului gordian", pe care Alexandru îl taie de altfel cu spada sa, fapt destul de semnificativ; dar apare aici o altă problemă, aceea a „nodului vital", care, deși se găsește în relație de analogie cu precedenta, depășește cu mult domeniul și sfera simplei magii[17].

În fine, trebuie să menționăm un alt simbol „axial", care nu este o armă propriu-zisă, dar e asimilat armelor datorită

---

raza solară este văzută ca dătătoare de viață sau ucigătoare, după caz. Vom mai aminti că lancea din legenda Graalului, ca și lancea lui Ahile cu care am făcut apropierea, avea puterea dublă de a provoca răni și de a le vindeca.

[16] Este și ceea ce limbajul vechilor filozofi greci desemna prin termenii de „generare" și „descompunere".

[17] Am făcut aluzie la această problemă când am vorbit despre „punctul sensibil" al catedralelor, într-o notă intitulată „Cologne ou Strasbourg?", în *V.I.*, ianuarie 1927.

formei sale ce se termină cu un vârf ascuțit: cuiul; la romani, cuiul (*clavus*) și cheia (*clavis*), pe care limbajul le apropia într-un fel straniu, se refereau deopotrivă la simbolismul lui *Ianus*[18]. În ce privește cheia, care este și ea un simbol „axial", am ajunge la alte considerații la care nu ne vom referi acum; vom spune doar că „puterea cheilor", sau dubla putere de a „lega" și a „dezlega"[19], nu este în fond diferită de ceea ce am spus mai înainte: în fond, e vorba tot de „coagulare" și „dizolvare", în sensul hermetic al acestor doi termeni.

[18] Vom mai aminti, pentru a completa această ultimă observație, puterea magică atribuită celor două obiecte și care, lăsând deoparte orice problemă de ordin „fenomenologic", apare ca un fel de degenerescență exoterică a semnificației lor tradiționale.

[19] Se va putea remarca faptul că aceste cuvinte sunt, la rândul lor, într-o conexiune evidentă cu simbolismul ligaturilor sau al nodurilor; toate acestea se leagă deci îndeaproape, iar diferitele forme pe care le îmbracă simbolismul sunt întotdeauna perfect coerente între ele.

XXVII

SAYF AL-ISLĀM[1]

Se obișnuiește, în lumea occidentală, ca islamismul să fie considerat drept o tradiție războinică în esență și, prin urmare, atunci când se vorbește în special despre sabie sau spadă (*as-sayf*), acest cuvânt să fie înțeles numai în sensul său literal, fără ca nimeni să se întrebe dacă nu cumva realitatea e alta. Este incontestabil, de altfel, faptul că există o anumită latură războinică în islamism, dar și că aceasta, departe de a constitui o particularitate a islamismului, se regăsește deopotrivă în majoritatea celorlalte tradiții, inclusiv în creștinism. Fără să mai amintim că însuși Isus Cristos a spus: „N-am venit să aduc pacea, ci sabia"[2], ceea ce poate fi înțeles la figurat – istoria creștinătății în Evul Mediu, adică în epoca în care ea s-a înfăptuit efectiv în instituții sociale, furnizează în acest sens suficiente dovezi; pe de altă parte, însăși tradiția hindusă, care cu siguranță nu poate fi considerată ca fiind în esență războinică, din moment ce i se reproșează mai degrabă că acordă prea puțină atenție acțiunii, include totuși și ea acest aspect, după cum ne putem da seama citind *Bhagavad Gītā*. Oricine, dacă nu e orbit de prejudecăți, poate înțelege lesne

[1] Publicat în *L'Islam et l'Occident* (*C.d.S.*), 947.

[2] Matei, 10, 34.

că așa stau lucrurile, căci în cadrul social, războiul, în măsura în care este dirijat împotriva celor ce tulbură ordinea, având deci ca scop readucerea acestora la ordine, constituie o funcție legitimă, care nu este în fond decât unul dintre aspectele funcției de „justiție", înțeleasă în accepțiunea sa cea mai largă. Cu toate acestea, e vorba aici de un aspect exterior al lucrurilor, deci mai puțin esențial: din punct de vedere tradițional, ceea ce îi conferă războiului, astfel înțeles, întreaga lui valoare este faptul că simbolizează lupta pe care omul trebuie să o ducă împotriva dușmanilor pe care-i poartă în el însuși, adică împotriva tuturor elementelor din el care sunt contrare ordinii și unității. În ambele cazuri, fie că este vorba de ordinea exterioară și socială, fie de ordinea interioară și spirituală, războiul trebuie să tindă întotdeauna spre restabilirea echilibrului și a armoniei (de aceea este legat în mod special de „justiție") și, prin aceasta, spre unificarea, într-un anume fel, a multiplelor elemente contrarii. Ca urmare, scopul său normal, și în definitiv singura sa rațiune de a fi, e pacea (*as-salām*), ce nu poate fi obținută cu adevărat decât prin supunerea față de voința divină (*al-islām*), punând fiecare element la locul său pentru a le face pe toate să concureze la realizarea conștientă a unui plan unic; și abia dacă mai este nevoie să remarcăm cât de strâns se înrudesc, în limba arabă, cei doi termeni: *al-islām* și *as-salām*.[3]

În tradiția islamică, aceste două sensuri ale războiului, ca și raportul dintre ele, sunt exprimate cu claritate maximă printr-un *ḥadīṯ* al profetului, rostit la întoarcerea dintr-o expediție împotriva dușmanilor din afară: „Ne-am întors de la micul război sfânt la marele război sfânt" (*Raja 'na min*

[3] Am dezvoltat mai amplu aceste considerații în *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VIII.

al-jihād al-aṣġar ilā al-jihād al-akbar). Dacă războiul exterior nu este astfel decât „micul război sfânt"[4], în vreme ce războiul interior este „marele război sfânt", e pentru că primul nu are decât o importanță secundară față de cel de-al doilea, nefiind decât o imagine sensibilă a acestuia; se înțelege de la sine că, în aceste condiții, tot ceea ce servește războiul exterior poate fi înțeles ca un simbol ce se referă la războiul interior[5], și așa este mai ales cazul sabiei.

Cei care nu cunosc această semnificație, chiar dacă ignoră *ḥadīṯ*-ul pe care l-am citat, ar putea cel puțin să remarce referitor la aceasta că, în timpul predicii, *ḫaṭīb*-ul, a cărui funcție nu are nimic războinic în sensul obișnuit al cuvântului, ține în mână o sabie care, într-un astfel de caz, nu poate fi altceva decât un simbol, fără să mai socotim că de fapt ea este de lemn, ceea ce o face improprie oricărei utilizări în luptele exterioare și accentuează, prin urmare, și mai mult acest caracter simbolic.

Sabia de lemn datează de altfel, în simbolismul tradițional, dintr-un trecut foarte îndepărtat; căci ea este în India unul dintre obiectele care figurau în sacrificiul vedic[6]; această sabie (*sphya*), stâlpul sacrificiului, carul (sau mai precis osia, care este elementul său esențial) și săgeata au luat naștere,

---

[4] Este de altfel subînțeles că primește acest statut numai dacă este determinat de motive de ordin tradițional; orice alt război este *harb*, nu *jihād*.

[5] Desigur, aceste considerații nu mai sunt valabile în cazul tehnicii de război moderne, fie și numai în virtutea caracterului său „mecanic", care este incompatibil cu orice simbolism veritabil; din motive similare, exercitarea meseriilor mecanice nu poate servi ca fundament pentru o dezvoltare de ordin spiritual.

[6] Vezi A.K. Coomaraswamy, „Le Symbolisme de l'épée", în *É.T.*, numărul din ianuarie 1938; vom împrumuta din acest articol citatul care urmează.

se spune, din *vajra*, sau fulgerul lui Indra: „Când Indra a aruncat trăsnetul asupra lui *Vṛtra*, trăsnetul astfel aruncat a devenit cvadruplu... Brahmanii se servesc de două din aceste patru forme în timpul sacrificiului, în vreme ce kṣatriya folosesc celelalte două în bătălie[7]... Când sacrificatorul ridică sabia de lemn, el aruncă fulgerul asupra dușmanului[8]... „Raportul dintre sabie și *vajra* trebuie observat cu atenție, fiind deosebit de important pentru cele ce urmează; și vom mai adăuga, referitor la aceasta, că sabia este în general asimilată fulgerului sau e considerată ca derivând din acesta[9], așa cum o reprezintă forma bine-cunoscută a „sabiei strălucitoare", independent de celelalte semnificații pe care ea le mai poate avea în același timp, căci trebuie bine înțeles că orice simbol veritabil adăpostește întotdeauna o pluralitate de sensuri care, departe de a se exclude sau de a se contrazice, se armonizează și se completează reciproc.

Revenind la spada *khaṭīb*-ului, vom spune că ea simbolizează înainte de toate puterea cuvântului, ceea ce ar trebui să fie evident, cu atât mai mult cu cât este vorba aici de o semnificație atribuită în general sabiei, și care nu este străină nici tradiției creștine, după cum o demonstrează limpede aceste texte apocaliptice: „În mâna Lui cea dreaptă avea șapte stele; și din gura Lui ieșea o sabie ascuțită cu două tăișuri, iar fața Lui era ca soarele, când strălucește în puterea lui."[10]

---

[7] Funcția brahmanilor și cea a castei *kṣatriya* pot fi aici raportate la războiul interior, respectiv la războiul exterior, sau, conform terminologiei islamice, la „marele război sfânt" și la „micul război sfânt".

[8] *Śatapatha Brāhmaṇa*, I, 2, 4.

[9] În Japonia mai ales, conform tradiției șintoiste, „sabia a derivat dintr-un fulger-arhetip, ea fiind descendenta sau ipostaza acestuia" (A.K. Coomaraswamy, *ibid.*).

[10] Apocalipsa 1, 16. Se va remarca aici reunirea simbolismului polar (cele șapte stele ale Ursei Mari, sau acel *sapta-rikṣa* din tradiția

„Iar din gura Lui[11] ieșea sabie ascuțită, ca să lovească neamurile cu ea[12]..." Sabia ieșind din gură nu poate, desigur, să aibă un alt sens, și aceasta cu atât mai mult cu cât ființa astfel descrisă în cele două pasaje nu este alta decât Verbul însuși, sau una dintre manifestările sale; cât despre dublul tăiș al sabiei, el reprezintă o dublă putere, creatoare și distrugătoare, a cuvântului, iar acest lucru ne trimite direct la *vajra*. Acesta, într-adevăr, simbolizează și o forță care, deși unică în esență, se manifestă sub două aspecte, contrare în aparență, dar complementare în realitate; iar aceste două aspecte, tot așa cum sunt reprezentate prin cele două tăișuri ale sabiei sau ale altor arme similare[13], sunt aici figurate prin cele două puncte opuse ale lui *vajra*; acest simbolism este de altfel valabil pentru întregul ansamblu al forțelor cosmice, astfel încât aplicarea sa la cuvânt nu constituie decât un caz particular, dar care, în virtutea concepției tradiționale despre Verb și despre tot ceea ce implică acesta, poate fi considerat un simbol pentru ansamblul tuturor celorlalte aplicații posibile[14].

Sabia nu e asimilată simbolic doar fulgerului, ci, la fel ca săgeata, ea este asimilată deopotrivă razei solare; la aceasta se referă, în primul dintre pasajele apocaliptice pe care le-am citat mai înainte, faptul că cel care scoate pe gură sabia are

---

hindusă) cu simbolismul solar, pe care îl vom regăsi în semnificația tradițională a sabiei înseși.

[11] Este vorba despre „cel care călărea un cal alb", *Kalki-avatāra* din tradiția hindusă.

[12] *Ibid.*, 19, 15.

[13] Vom aminti aici în special simbolul egeean și cretan al securii duble; am explicat deja că securea este în primul rând un simbol al fulgerului, deci un echivalent perfect al lui *vajra*.

[14] Despre dubla putere a lui *vajra* și despre alte simboluri echivalente (în special „puterea cheilor"), vezi considerațiile pe care le-am expus în *La Grande Triade*, cap. VI.

chipul „ca soarele, când strălucește în puterea lui". Este de altfel ușor de stabilit, sub acest raport, o comparație între Apollo care-l ucide pe șarpele *Python* cu una dintre săgețile sale și Indra care-l ucide pe dragonul *Vṛtra* cu *vajra*: iar această apropiere nu lasă nici o îndoială asupra echivalenței celor două aspecte ale simbolismului armelor, care nu sunt de fapt decât două modalități diferite de exprimare a unuia și aceluiași lucru. Pe de altă parte, este important să notăm că majoritatea armelor simbolice, în special sabia și lancea, sunt și ele adeseori simboluri ale „Axei Lumii"; în acest caz este vorba de un simbolism „polar", și nu de un simbolism „solar", dar, deși aceste două puncte de vedere nu trebuie niciodată confundate, există totuși între ele anumite raporturi care permit ceea ce s-ar putea numi „transferuri" de la unul la celălalt, axa însăși identificându-se uneori cu o „rază solară".[15] În această semnificație axială, cele două puncte opuse ale lui *vajra* se raportează la dualitatea polilor, considerați ca fiind cele două extremități ale axei, în timp ce, în cazul armelor cu dublu tăiș, dualitatea, fiind marcată chiar în sensul axei, se referă mai direct la cei doi curenți contrari ai forței cosmice, reprezentați de altfel prin simboluri cum ar fi cei doi șerpi ai caduceului; dar, cum cei doi curenți sunt ei înșiși în relație cu cei doi poli și cu cele două emisfere[16], putem trage concluzia că, în ciuda aparenței lor diferite, cele două reprezentări se întâlnesc în realitate în sfera semnificației lor esențiale[17].

---

[15] Fără să insistăm aici asupra acestei probleme, trebuie să amintim măcar, cu titlu de exemplu, apropierea celor două puncte de vedere în simbolismul grec al lui Apollo hiperboreean.

[16] Cu privire la această problemă, vezi *La Grande Triade*, cap. V.

[17] Vezi „Armele simbolice".

Simbolismul „axial" ne conduce la ideea armoniei concepute ca scop al „războiului sfânt" în cele două accepțiuni ale sale, exterioară și interioară, căci axa este locul în care toate opozițiile se conciliază și dispar sau, cu alte cuvinte, locul echilibrului perfect, pe care tradiția extrem-orientală îl numește „Nestrămutatul Mijloc"[18]. Astfel, în această privință, care corespunde în realitate celui mai profund punct de vedere, sabia nu reprezintă doar mijlocul, așa cum s-ar putea crede dacă am rămâne la sensul său aparent și imediat, ci și scopul ce trebuie atins, ea sintetizând, într-un fel, în semnificația sa totală ambele sensuri. De altfel, nu am făcut decât să prezentăm, în legătură cu acest subiect, câteva considerații care ar putea fi dezvoltate; credem însă că, așa cum sunt, ele vor demonstra cu prisosință cât de îndepărtați de adevăr sunt aceia care, fie că este vorba despre islamism, fie de oricare altă formă tradițională, nu atribuie sabiei decât un sens „material".

[18] Tot asta reprezintă și spada plasată vertical de-a lungul axei unei balanțe, ansamblul definind astfel atributele simbolice ale justiției.

XXVIII
SIMBOLISMUL COARNELOR[1]

În studiul său despre celtism, T. Basilide semnala importanța lui *Apollon Karneios* ca zeu al hiperboreenilor; numele celtic *Belen* este de altfel identic cu *Ablun* sau *Aplun*, devenit la greci *Apollon*. Ne propunem să revenim cândva mai pe larg asupra lui Apollo hiperboreean; deocamdată ne vom limita la niște considerații privind în special numele *Karneios*, ca și *Kronos*, cu care este într-o strânsă legătură, pentru că cele două nume au aceeași rădăcină, KRN, care exprimă în esență ideile de „putere" și de „elevație".

În sensul de „elevație", numele lui *Kronos* se potrivește perfect lui Saturn, care corespunde într-adevăr celei mai înalte sfere planetare, cel de-al șaptelea cer" sau *Satya-Loka* din tradiția hindusă.[2] Nu trebuie să vedem în Saturn doar o putere malefică, așa cum se tinde uneori, căci el este înainte de toate regentul „vârstei de aur", adică al lui *Satya-Yuga* sau al primei

[1] Publicat în *É.T* noiembrie 1936.

[2] Pentru pitagoreici, *Kronos* și *Rhea* reprezentau Cerul, respectiv Pământul: ideea de elevație se regăsește deci și în această corespondență. Numai printr-o asimilare fonetică, mai mult sau mai puțin tardivă, grecii l-au identificat pe *Kronos* sau Saturn cu *Chronos*, Timpul, în vreme ce rădăcinile acestor două cuvinte sunt în realitate diferite; se pare că simbolul secerii a fost transferat de asemenea de la unul la celălalt, dar aceasta nu face parte din subiectul de față.

faze din *Manvantara*, care coincide exact cu perioada hiperboreeană, ceea ce demonstrează că nu fără motiv *Kronos* a fost identificat cu zeul hiperboreenilor[3]. De altfel, este foarte posibil ca aspectul malefic să rezulte aici din chiar dispariția acestei lumi hiperboreene; în virtutea unei „răsturnări" analoage, orice „Pământ al Zeilor", sediu al unui centru spiritual, devine un „Pământ al Morților" atunci când acest centru a dispărut. Este posibil, de asemenea, ca acest aspect să se fi concentrat asupra numelui *Kronos*, în timp ce aspectul benefic să fi rămas, dimpotrivă, concentrat asupra numelui *Karneios*, ca urmare a dedublării acestor nume care, la origine, nu formau decât un tot; este la fel de adevărat că simbolismul soarelui închide în el însuși cele două aspecte opuse, de dătător de viață și de moarte, creator și distrugător, așa cum am mai remarcat când ne-am referit la arme ca reprezentări ale „razei solare".[4]

Karneios este zeul din *Karn*, „înaltul loc" ce simbolizează Muntele sacru al Polului și care era reprezentat la celți fie prin *tumulus*, fie prin *cairn* sau movila de pietre care a păstrat acest nume. Piatra este de altfel adesea într-un raport direct cu cultul lui Apollo, așa cum o demonstrează în special *Omphalos*-ul din Delfi, precum și cubul de piatră care servea drept altar în Delos și al cărui volum s-a dublat la porunca oracolului; dar, pe de altă parte, piatra avea o relație specială cu *Kronos*;

[3] Marea care înconjura insula Ogygiei, consacrată lui *Karneios* sau lui *Kronos*, se numea marea Kroniană (Plutarh, *De facie in orbe Lunae*); Ogygia, pe care Homer o numește „buricul Lumii" (reprezentat mai târziu prin *Omphalos*-ul din Delfi), nu era de altfel decât un centru secundar care înlocuise *Thyle* sau Siria primitivă într-o epocă mult mai apropiată de noi decât perioada hiperboreeană.

[4] În greceşte, chiar forma numelui *Apollon* este foarte apropiată de cea a lui *Apollyon*, „distrugătorul" (*cf.* Apocalipsa, 9, 11).

există aici o nouă paralelă, pe care nu o putem semnala decât în treacăt, această problemă meritând să fie tratată aparte.[5]

În același timp, *Karneios* este, prin însăși semnificația numelui său, „zeul puternic"[6]; și, dacă muntele constituie, sub unul din aspectele sale, simbolul puterii și al elevației, în virtutea ideii de stabilitate care îi este asociată, mai există un alt simbol, mai apropiat din acest punct de vedere, și anume acela al coarnelor. Or, exista la Delos, în afara pietrei cubice pe care am pomenit-o, un alt altar numit *Keraton*, care era format în întregime din coarne de bou și de capră legate solid; este evident că toate acestea se leagă direct de *Karneios*, al cărui raport simbolic cu animalele cu coarne a lăsat urme până în zilele noastre.[7]

Chiar numele cornului provine în mod evident din rădăcina KRN, la fel ca și acela al coroanei, care este o altă exprimare simbolică a aceleiași idei, cele două cuvinte (în latină

---

[5] În general li se atribuie „betililor", care sunt asimilabili *Omphalos*-ului, o semnificație „solară"; dar ea trebuie, într-o anumită perioadă, să se fi suprapus unei semnificații „polare" primitive, și se pare că așa s-a întâmplat chiar și în cazul lui Apollo. Să mai notăm că Apollo este reprezentat ca fiind protectorul izvoarelor (*Borvo* celtic i-a fost asimilat din acest punct de vedere); iar izvoarele se află, la rândul lor, în legătură cu muntele ori cu piatra care este echivalentul său în simbolismul „polar".

[6] Acest nume corespunde în ebraică numelui divin *Șadai*, care trebuie să fie în special numele Dumnezeului lui Avraam; or, mai există încă, între Avraam și *Kronos*, raporturi suficient de strânse pe care le vom explica poate într-o zi.

[7] În Bretagne, sfântul Corneille sau Cornély, substituit lui *Apollon Karneios*, este privit ca protectorul animalelor cu coarne; considerațiile expuse aici ne vor permite să înțelegem că există, în realitate, mult mai mult decât un simplu „joc de cuvinte", așa cum ar fi tentați unii să creadă.

cornu și *corona*) fiind foarte apropiate unul de celălalt.[8] Este prea evident faptul că, în esență, coroana era însemnul puterii și indiciul unui rang înalt pentru a mai insista asupra sa; găsim o primă paralelă între ea și coarne în faptul că ambele sunt așezate pe cap, ceea ce sugerează tocmai ideea de „vârf"[9]. Cu toate acestea, mai trebuie să menționăm încă ceva: coroana era inițial un cerc ornat cu puncte în formă de raze; iar coarnele sunt considerate ca reprezentând razele luminoase[10], lucru care ne conduce la unele concluzii pe care le-am enunțat deja referitor la armele simbolice. Este foarte clar că, de altfel, coarnele pot fi asimilate armelor, chiar în sensul cel mai literal, și de aceea le-a fost asociată ideea de forță și putere, așa cum de fapt s-a întâmplat pretutindeni și întotdeauna.[11]

---

[8] Cuvântul grecesc *Keraunos*, care desemnează fulgerul, pare să fi derivat și el din aceeași rădăcină; să mai remarcăm că trăsnetul lovește de obicei vârfurile, locurile sau obiectele mai înălțate; și mai trebuie să ținem cont de analogia dintre fulger și raza luminoasă, asupra căreia vom reveni.

[9] În tradiția ebraică, *Keter* sau „Coroana" ocupă vârful arborelui sefirotic.

[10] Un exemplu deosebit de frapant îl constituie reprezentările lui Moise, căci se știe că urmele de coarne pe care le poartă pe frunte nu sunt altceva decât niște raze luminoase. Unii, printre care și Huet, episcop de Avranches, au vrut să-l identifice pe Moise cu Dionysos, care este și el reprezentat cu coarne; ar mai fi și alte relații curioase de analizat, dar aceasta ne-ar îndepărta de subiect.

[11] Aceeași asimilare este firește valabilă și pentru alte arme animale, cum ar fi colții elefantului sau ai mistrețului, a căror formă ascuțită la vârf este asemănătoare cu aceea a coarnelor. Să mai adăugăm că dualitatea coarnelor (ca și a colților) face ca simbolismul „axial" să nu le poată fi aplicat: ele se aseamănă mai degrabă, în această privință, cu cele două vârfuri laterale ale lui *triśūla*; de aceea vorbim aici despre raze luminoase în general, și nu despre „Raza cerească", aceasta fiind, din punctul de vedere macrocosmic și microcosmic, un echivalent al „Axei Lumii".

Pe de altă parte, razele luminoase exprimă perfect atributul puterii, fie sacerdotală, fie regală, adică spirituală sau temporală, căci acestea o desemnează ca fiind o emanație sau o delegare a sa, a sursei de lumină ceea ce și este cu adevărat când e legitimă.

S-ar mai putea da și alte exemple, de proveniență diferită, de coarne folosite ca simboluri ale puterii; se găsesc mai ales în Biblie, îndeosebi în Apocalipsă[12]; vom cita un altul, luat din tradiția arabă, care îl înfățișează pe Alexandru sub numele de *Al-Iskandar dẖū-l-qarnayn*, adică cel „cu două coarne"[13], ceea ce este interpretat de obicei în sensul unei puteri duble, care se întinde asupra Orientului și a Occidentului[14]. Această interpretare este perfect justificată, neexcluzând un alt fapt care mai degrabă o completează: Alexandru, declarat fiu al lui Ammon prin oracolul acestui zeu, și-a luat ca emblemă cele două coarne de berbec care erau principalul atribut al zeului[15]; iar această origine divină legitima tocmai calitatea sa de succesor al vechilor suverani ai Egiptului, cărora le era

---

[12] Trebuie să remarcăm că aici ideea nu este numai aceea de putere legitimă, ci se extinde asupra oricărui gen de putere, care poate fi în egală măsură malefică sau benefică: există coarnele Mielului, dar și coarnele Fiarei.

[13] Cuvântul arab *qarn* este același cu „corn", rădăcina KRN schimbându-se cu ușurință în QRN și în HRN, ca în englezescul *horn*. Cuvântul *qarn* mai are și un alt sens, acela de „vârstă" sau „ciclu", iar cel mai obișnuit este sensul de „secol"; această dublă semnificație antrenează uneori o neînțelegere stranie, unii crezând că epitetul *dẖū-l-qarnayn*, referitor la Alexandru, vrea să spună că acesta ar fi trăit două secole.

[14] În această privință, cele două coarne sunt un echivalent al celor două capete ale vulturului heraldic.

[15] Ammon însuși era numit „Stăpânul dublului corn" (*Cartea morților*, cap. CLXV).

deopotrivă atribuită. Se spune chiar că a pus să fie reprezentat astfel și pe monede, ceea ce-l identifica în ochii grecilor mai degrabă cu Dionysos, a cărui amintire Alexandru o evoca prin cuceririle sale, a Indiei mai ales; iar Dionysos era fiul lui Zeus, pe care grecii îl asimilau lui Ammon; este posibil ca această idee să nu-i fi fost străină nici chiar lui Alexandru; cu toate acestea, Dionysos era reprezentat de obicei cu coarne, nu de berbec, ci de taur, ceea ce constituie, din punctul de vedere al simbolismului, o diferență destul de importantă.[16]

Trebuie remarcat, într-adevăr, că aceste coarne adoptă, în utilizarea lor simbolică, două forme: cea a coarnelor de berbec, care este propriu-zis „solară", și cea a coarnelor de taur, care este dimpotrivă „lunară", amintind de altfel de însăși forma cornului lunii.[17] S-ar putea face aici referiri la corespondențele cu cele două semne zodiacale, al Berbecului și al Taurului; dar aceasta ar da naștere, mai ales prin aplicare la predominanța uneia sau a celeilalte forme în diferitele tradiții, unor considerații „ciclice" asupra cărora nu ne putem opri aici.

În încheierea acestei scurte treceri în revistă, vom mai adăuga numai că se poate stabili o apropiere, din anumite puncte de vedere, între aceste arme animale, coarnele, și ceea ce am putea numi armele vegetale, adică spinii. Și în această privință este de notat că multe plante care joacă un rol simbolic important sunt plante spinoase[18]; și aici spinii, ca toate celelalte

[16] Este posibil și ca Alexandru să fi purtat un coif ornat cu două coarne; coifurile cu coarne, se știe, erau folosite de multe dintre popoarele antice. La asiro-babilonieni, tiara cu coarne era un atribut caracteristic al divinităților.

[17] Acestei distincții îi corespund cele două forme pe care alchimiștii le dau semnului mercurului: forma lunară este aici în raport cu mercurul vulgar, iar forma solară cu mercurul înțelepților.

[18] Putem da ca exemple trandafirul, scaiul, salcâmul, acanta.

vârfuri, evocă ideea unei culmi sau a unei înălțimi și pot, în anumite cazuri cel puțin, să reprezinte razele luminoase[19]. Se observă deci că simbolismul este întotdeauna perfect coerent, așa cum și trebuie să fie prin chiar faptul că nu e nicidecum rezultatul vreunei convenții mai mult sau mai puțin artificiale, ci este, dimpotrivă, fondat, în esența sa, pe însăși natura lucrurilor.

[19] Simbolismul creștin al coroanei de spini (considerați a fi spini de salcâm) se apropie tocmai prin aceasta într-un fel neașteptat pentru unii, dar nu mai puțin real și exact, de coroana de raze despre care am vorbit mai sus. Mai trebuie remarcat și că, în diferite regiuni, menhirele sunt numite „spini" (de aici, în Bretagne și în alte părți, nume de locuri precum Belle-Épine, Notre-Dame-de-l'Épine etc.) [*épine* = spin – *n.t.*]: or, simbolismul menhirului, ca și cel al obeliscului și al coloanei, se raportează deopotrivă la „raza solară" și la „Axa Lumii".

SIMBOLISMUL FORMEI COSMICE

XXIX
GROTA ȘI LABIRINTUL[1]

Într-o carte recentă[2], dl Jackson Knight expune rezultatele unor cercetări interesante având ca punct de plecare pasajul din a șasea carte a *Eneidei*, în care sunt descrise porțile grotei Sibilei din Cumae: din ce motiv labirintul din Creta și povestea sa sunt figurate pe aceste porți? El refuză, pe bună dreptate, să vadă în asta, așa cum au făcut-o alții care nu depășesc concepțiile „literare" moderne, o simplă digresiune mai mult sau mai puțin inutilă; consideră, dimpotrivă, că acest pasaj trebuie să aibă o reală valoare simbolică, bazându-se pe strânsa legătură dintre labirint și grotă, ambele asociate aceleiași idei a călătoriei subterane. Această idee, conform interpretării pe care o dă faptelor corespunzătoare ce aparțin unor epoci și regiuni foarte diferite, ar fi fost legată la origine de riturile funerare și ar fi fost apoi, în virtutea unei anumite analogii, transferată în riturile inițiatice; vom reveni mai pe larg asupra acestui subiect, păstrând însă anumite rezerve asupra felului în care dl Jackson Knight înțelege inițierea. Într-adevăr, el pare să o considere ca fiind numai un produs al „gândirii umane", dotat, de altfel, cu o vitalitate care îi asigură un fel

[1] Publicat în *É. T.*, octombrie și noiembrie 1937.

[2] W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates, a reference of the Sixth „Æneid" to Initiation Pattern* (Basil Blackwell, Oxford).

de permanență de-a lungul timpului, chiar dacă uneori nu subzistă decât în stare latentă; nu considerăm că mai este nevoie, după tot ceea ce am spus deja asupra subiectului, să explicăm insuficiența acestui punct de vedere, demonstrată prin însuși faptul că nu se ține seama de elementele „supraumane" care, în realitate, constituie tocmai esențialul. Vom insista numai asupra următorului aspect: ideea unei subzistențe în stare latentă conduce la ipoteza unei conservări în „subconștientul colectiv", împrumutată din anumite teorii psihologice recente; orice s-ar crede despre acestea, există însă în ele, cel puțin în felul în care sunt aplicate, o totală necunoaștere a necesității „lanțului" inițiatic, adică a unei transmiteri efective și neîntrerupte. Este adevărat că se pune aici o altă problemă care nu trebuie să dea naștere unei confuzii: e posibil ca uneori lucruri de ordin pur inițiatic să se fi exprimat prin intermediul unor individualități care nu erau absolut deloc conștiente de adevărata lor semnificație, fapt exemplificat anterior prin legenda Graalului; dar, pe de o parte, aceasta nu influențează cu nimic inițierea în esența sa și, pe de altă parte, nu ne-am putea imagina astfel cazul lui Virgiliu, în a cărui operă există, ca și la Dante, indicații mult prea exacte și prea evident conștiente pentru a putea admite că el ar fi fost străin de oricare legătură inițiatică efectivă. Nu este vorba aici de o „inspirație poetică" așa cum e înțeleasă ea astăzi, și în această privință dl J. Knight este cu siguranță prea dispus să împărtășească opiniile „literare" pe care teza sa le contrazice totuși; dar nu putem să nu recunoaștem întregul merit al unui universitar care a avut curajul să abordeze un asemenea subiect, adică pur și simplu să vorbească despre inițiere.

Acestea fiind spuse, să revenim la legătura dintre grota funerară și cea inițiatică: deși această legătură este cu siguranță reală, identificarea uneia cu cealaltă, în ceea ce privește

simbolismul lor, nu reprezintă decât cel mult o jumătate de adevăr. Să remarcăm de altfel că, rămânând numai la punctul de vedere funerar, ideea de a deriva simbolismul din ritual, în loc de a vedea simbolismul activ tocmai în ritual, așa cum se întâmplă în realitate, pune deja autorul într-o mare încurcătură atunci când constată că această călătorie subterană este aproape întotdeauna urmată de o călătorie în aer liber, pe care multe tradiții o reprezintă sub forma unei navigări; aceasta ar fi desigur de neconceput dacă ar fi vorba numai de descrierea metaforică a unui ritual de înmormântare, însă acest fapt se explică dimpotrivă perfect când se știe că este vorba de o reprezentare a diferitelor faze traversate de ființă de-a lungul unei migrații situate cu adevărat „dincolo de mormânt", și care nu privește cu nimic trupul pe care l-a lăsat în urmă, părăsind viața pământească. Pe de altă parte, datorită analogiei care există între moartea înțeleasă în sensul obișnuit al cuvântului și moartea inițiatică, despre care am vorbit cu altă ocazie, se poate aplica aceeași descriere simbolică întâmplărilor prin care trece ființa și într-un caz, și în celălalt; aici trebuie căutată, în ceea ce privește peștera și călătoria subterană, rațiunea asimilării amintite în măsura în care ea e justificată; dar, acolo unde ea trebuie pe bună dreptate să se oprească, nu suntem decât în preliminariile inițierii, și nu în inițierea însăși.

Într-adevăr, moartea față de lumea profană, urmată de o „coborâre în Infern" care este, desigur, același lucru cu călătoria în lumea subterană spre care grota este poarta de acces, nu poate reprezenta în mod riguros decât o pregătire a inițierii, și nimic mai mult; cât despre inițierea însăși, departe de a fi considerată ca o moarte, este, dimpotrivă, o „a doua naștere", precum și o trecere de la întuneric la lumină. Or, locul acestei nașteri este tot grota, cel puțin în cazurile în care inițierea se petrece acolo, în fapt sau simbolic, căci

se înțelege de la sine că nu trebuie să generalizăm prea mult și că, la fel ca și în cazul labirintului despre care vom discuta mai departe, nu este vorba aici despre ceva comun – în mod obligatoriu și fără excepție – tuturor formelor inițiatice. Același lucru se întâmplă, chiar exoteric, în simbolismul creștin al Nașterii, la fel de clar ca și în alte tradiții; și este evident că grota, ca loc al nașterii, nu poate avea exact aceeași semnificație ca și grota ca loc al morții și al mormântului. S-ar putea totuși face observația, pentru a lega cel puțin între ele aceste aspecte diferite și chiar aparent opuse, că moartea și nașterea nu sunt de fapt decât două ipostaze ale aceleiași schimbări de stare, și că trecerea de la o stare la alta este întotdeauna privită ca urmând să se înfăptuiască în întuneric[3]; în acest sens, peștera ar fi deci, mai exact, chiar locul acestei treceri; dar acest lucru, deși perfect adevărat, nu se referă decât la una dintre laturile simbolismului său complex.

Dacă autorul nu a reușit să vadă și cealaltă latură a simbolismului, aceasta se datorează, fără îndoială, influenței exercitate asupra lui de teoriile anumitor „istorici ai religiilor": astfel, el admite că peștera trebuie întotdeauna legată de cultele „htoniene", fără îndoială pentru motivul, puțin prea „simplist", că ea e situată în interiorul pământului; dar toate acestea sunt departe de adevăr.[4] Și totuși, el nu se poate împiedica să nu observe că grota inițiatică este dată, înainte de

[3] Am putea aminti, referitor la aceasta, simbolismul bobului de grâu în misterele eleusine.

[4] Această interpretare unilaterală îl conduce la o confuzie ciudată: el citează, între altele, mitul șintoist al dansului executat în fața intrării unei peșteri pentru a o determina pe „zeița ancestrală", care se ascunde acolo, să se arate; din nefericire pentru teza sa, nu este vorba aici despre „pământul-mamă", așa cum crede și afirmă, ci despre zeița solară, ceea ce este cu totul altceva.

toate, ca o imagine a lumii[5]; dar ipoteza sa îl împiedică să tragă concluzia care totuşi este evidentă şi care ar fi următoarea: această grotă trebuie să formeze un întreg şi să conţină în ea însăşi reprezentarea cerului şi a pământului; dacă se întâmplă ca cerul să fie menţionat în mod expres într-un anumit text sau să figureze pe un anumit monument ca un corespondent al bolţii grotei, explicaţiile propuse în legătură cu acest subiect devin atât de confuze şi de nesatisfăcătoare, încât este imposibil să le mai urmăreşti. Adevărul este că, departe de a fi un loc întunecos, grota iniţiatică este luminată din interior, aşa încât, dimpotrivă, în afara ei domneşte întunericul, lumea profană fiind în mod natural asimilată „întunericului exterior", cea de „a doua naştere" fiind în acelaşi timp o „iluminare"[6]. Iar dacă cineva va întreba de ce grota este înţeleasă din punct de vedere iniţiatic în acest fel, vom răspunde că soluţia acestei probleme se găseşte, pe de-o parte, în faptul că simbolul grotei este complementar celui al muntelui, iar pe de altă parte, în raportul care reuneşte strâns simbolismul grotei cu acela al inimii; ne propunem să tratăm separat aceste două puncte esenţiale, dar nu este greu de înţeles, după tot ceea ce am avut ocazia să prezentăm deja, că toate acestea

[5] La fel se petrec lucrurile şi în cazul lojei masonice, pe care mulţi au apropiat-o de denumirea sanscrită *loka*, ceea ce este adevărat cel puţin din punct de vedere simbolic, dacă nu şi etimologic; dar mai trebuie adăugat că loja nu este asimilată grotei, aceasta simbolizând doar începutul probelor iniţiatice, fiindu-i deci atribuit doar sensul de loc subteran, în raport direct cu ideile de moarte şi „coborâre".

[6] Din aceleaşi motive, şi în simbolismul masonic „lumina" se găseşte în mod obligatoriu în interiorul lojei; iar cuvântul *loka*, pe care l-am mai amintit, se leagă direct de o rădăcină al cărei sens primar desemnează lumina.

sunt în legătură directă cu însăși reprezentarea centrelor spirituale.

Vom trece peste alte probleme care, oricât de importante ar fi în sine, nu intervin în acest caz decât tangențial, cum ar fi, de exemplu, semnificația „crengii de aur"; este greu de conceput că aceasta ar putea fi identificată, poate cu excepția unui aspect secundar, cu bastonul sau bagheta care, sub diferite forme, sunt întâlnite în general în simbolismul tradițional.[7] Fără să insistăm mai mult asupra acestui subiect, vom analiza acum aspectele legate de labirint, al cărui sens poate apărea și mai enigmatic, sau cel puțin mai ascuns, decât acela al grotei, și, de asemenea, raporturile ce există între cele două simboluri.

Labirintul, așa cum bine a observat dl J. Knight, are o dublă rațiune de a fi, în sensul că el permite sau interzice, după caz, accesul într-un anumit loc unde nu pătrunde oricine; numai cei „calificați" vor putea să străbată calea până la capăt, pe când ceilalți vor fi împiedicați să intre acolo sau vor rătăci drumul. Se observă de îndată că există aici ideea unei „selecții" care se află într-un raport evident cu admiterea la inițiere; parcurgerea labirintului nu este deci, în privința aceasta, decât o reprezentare a încercărilor inițiatice; și este ușor de înțeles că, atunci când el servea efectiv ca mijloc de acces către anumite sanctuare, putea fi alcătuit în așa fel încât riturile corespunzătoare să fie îndeplinite chiar pe parcursul lui. De

[7] Ar fi desigur mult mai corect să asimilăm această „creangă de aur" cu vâscul druidic sau cu salcâmul masonic, ca să nu mai vorbim de „crengile" sărbătorii creștine care poartă chiar acest nume [„Intrarea în Ierusalim": „Rameaux" în fr. și „Florii" în rom. – *n.t.*], ca simbol și chezășie a învierii și nemuririi.

altfel, regăsim şi ideea „călătoriei", ea fiind asimilată chiar încercărilor, aşa cum se poate constata şi în prezent în anumite forme iniţiatice, în masonerie de exemplu, unde fiecare încercare simbolică este desemnată exact ca o „călătorie". Un alt simbolism echivalent este cel al „pelerinajului"; şi vom aminti referitor la acesta labirinturile trasate odinioară pe dalajul anumitor biserici şi al căror parcurs era considerat ca un „substitut" al pelerinajului în Ţara Sfântă; în rest, dacă punctul spre care conduce acest parcurs reprezintă un loc rezervat celor „aleşi", acest loc este cu adevărat o „Ţară Sfântă", în sensul iniţiatic al acestei expresii; cu alte cuvinte, acest punct nu este altceva decât imaginea unui centru spiritual, aşa cum e orice loc de iniţiere.[8]

Pe de altă parte, se înţelege de la sine că folosirea labirintului ca mijloc de apărare sau de protecţie poate căpăta aplicaţiile cele mai diverse, în afara domeniului iniţiatic; astfel, autorul semnalează o utilizare „tactică" a acestuia la intrarea în anumite oraşe antice şi în alte locuri fortificate. Numai că este o eroare să crezi că e vorba, în acest caz, despre o utilizare pur profană, prima în ordinea apariţiei, care să fi sugerat apoi utilizarea rituală a labirintului; există aici o inversare a raporturilor normale, aflată de altfel în conformitate cu concepţiile moderne, şi numai cu acestea; ca atare, atribuirea lor vechilor civilizaţii ar fi nelegitimă. De fapt, în orice civilizaţie cu caracter strict tradiţional, orice lucru porneşte în mod necesar de la un principiu sau de la ceea ce este mai apropiat de acest principiu, pentru a coborî de aici înspre aplicaţii

[8] Dl J. Knight menţionează aceste labirinturi, dar nu le atribuie decât o semnificaţie pur religioasă; el pare să ignore faptul că traseul acestora nu aparţine doctrinei ezoterice, ci exclusiv simbolismului organizaţiilor iniţiatice ale constructorilor.

din ce în ce mai contingente; în afară de aceasta, cele din urmă nu sunt niciodată considerate din punctul de vedere profan, care nu este, așa cum am explicat adeseori, decât rezultatul unei degenerescențe ce a determinat pierderea conștiinței legăturii cu principiul. În cazul de față, ne vom putea da seama cu ușurință că este vorba despre altceva decât ceea ce înțeleg „tacticienii" moderni remarcând pur și simplu faptul că acest mod de apărare „labirintic" nu era folosit numai împotriva dușmanilor, ci și contra influențelor psihice ostile, ceea ce ne arată că procedeul trebuie să fi avut în el însuși o valoare rituală.[9] Mai mult: înființarea orașelor, alegerea amplasării lor și planul după care ele erau construite, toate erau supuse unor reguli ce decurgeau în esență din „știința sacră" și care, în consecință, erau foarte departe de a răspunde numai unor scopuri „utilitare", cel puțin în sensul exclusiv material atribuit în prezent acestui cuvânt; oricât de străine ar fi aceste lucruri de mentalitatea contemporanilor noștri, trebuie totuși să le luăm în considerare, deoarece, fără ele, cei care studiază vestigiile vechilor civilizații nu vor putea niciodată să înțeleagă adevăratul sens și rațiunea de a fi a celor constatate de ei, chiar și în legătură cu ceea ce corespunde astăzi așa-zisei „vieți obișnuite", dar care avea atunci, în realitate, un caracter pur ritual și tradițional.

Cât despre originea numelui labirintului, aceasta este destul de obscură și a dat naștere multor discuții; se pare, contrar

[9] Nu vom insista, pentru a nu ne îndepărta de subiect, asupra mersului „labirintic" al anumitor procesiuni și „dansuri rituale" care, având înainte de toate un caracter de rituri protectoare sau „apotropaice", cum spune autorul, se leagă astfel direct de același tip de considerații: este vorba în esență de a opri și a îndepărta influențele malefice printr-o „tehnică" bazată pe cunoașterea anumitor legi după care acționează acestea.

credinței unora, că el nu se leagă direct de cuvântul *labrys*, securea dublă cretană, ci, dimpotrivă, și unul, și celălalt derivă dintr-un cuvânt foarte vechi însemnând „piatră" (rădăcina *la*, de unde *laos* în greacă și *lapis* în latină), așa încât, din punct de vedere etimologic, labirintul nu ar fi altceva decât o construcție din piatră aparținând genului de construcții numite „ciclopice". Cu toate acestea, nu avem de-a face aici decât cu semnificația cea mai de suprafață a acestui nume ce se leagă, printr-un sens mai profund, de întregul ansamblu al simbolismului pietrei, care mai prezintă încă multe alte aspecte și despre care am vorbit în mai multe rânduri, fie referindu-ne la „betili", fie la „pietrele de trăsnet" (identificate tocmai cu securea de piatră sau *labrys*). Dl J. Smith a întrezărit cel puțin acest lucru, căci face referire la oamenii „născuți din piatră" (ceea ce, notăm în trecere, oferă explicația cuvântului grecesc *laos*), legenda lui Deucalion constituind cel mai cunoscut exemplu în acest sens: ea se referă la o anumită perioadă al cărei studiu mai detaliat ne-ar permite cu siguranță să-i dăm așa-zisei „epoci de piatră" un cu totul alt sens decât acela pe care i-l atribuie preistoricii. De aici deducem că și grota, fiind săpată în stâncă, în mod natural sau artificial, se înscrie îndeaproape în același simbolism[10]; dar mai trebuie să adăugăm că acesta nu este un motiv pentru a presupune că labirintul a trebuit să fie și el, în mod obligatoriu, săpat în stâncă; deși este posibil să se fi întâmplat astfel în anumite cazuri,

[10] Grotele preistorice au fost mai degrabă nu niște locuințe, așa cum se crede în mod obișnuit, ci niște sanctuare pentru „oamenii de piatră", înțelese în sensul pe care l-am indicat; așadar, în formele tradiționale ale perioadei despre care vorbim, grota a primit, în raport cu o anumită „ocultare" a cunoașterii, caracterul de simbol al centrelor spirituale și apoi cel de loc al inițierii.

acesta nu este totuși decât un element accidental și care nu intră în însăși definiția sa, căci, oricare ar fi raporturile grotei cu labirintul, este important să nu le confundăm totuși, mai ales când e vorba de grota inițiatică, căreia îi acordăm o atenție specială în acest studiu.

Într-adevăr, este evident că, dacă grota e locul în care se săvârșește inițierea, labirintul, locul încercărilor prealabile, nu poate fi decât drumul spre inițiere și în același timp obstacolul care interzice profanilor „necalificați" apropierea de acest loc. Vom mai aminti aici de altfel că, la Cumae, labirintul figura chiar pe porți, ca și cum, într-un anume fel, această reprezentare ținea locul labirintului însuși[11]; și s-ar putea spune că Eneas, atunci când se oprește la intrare și o măsoară cu privirea, parcurge într-adevăr labirintul mental, dacă nu corporal. Pe de altă parte, se pare că acest mod de acces nu a fost întotdeauna rezervat sanctuarelor stabilite în peșteri sau asimilate simbolic acestora, de vreme ce, așa cum am mai explicat, aceasta nu este o trăsătură comună tuturor formelor tradiționale; rațiunea de a fi a labirintului, așa cum am definit-o mai înainte, poate să convină în egală măsură accesului către oricare loc de inițiere, către orice sanctuar destinat „misterelor", și nu riturilor publice. Odată exprimată această rezervă, există totuși un motiv care ne face să credem că, cel puțin la origine, utilizarea labirintului a fost legată în special de cea a grotei inițiatice: ambele par să fi aparținut mai întâi acelorași forme tradiționale, cele ale epocii „oamenilor de piatră" la care ne-am referit mai înainte; cele două

[11] Un caz similar, în această privință, este cel al figurilor „labirintice" trasate pe pereți, în Grecia antică, pentru a interzice accesul influențelor malefice în case.

simboluri au fost la început strâns unite, deşi nu s-au păstrat aşa în toate formele ulterioare.

Dacă luăm în considerare cazul în care labirintul este în conexiune cu peştera, aceasta, pe care primul o înconjoară cu sinuozităţile sale şi la care ajunge în final, ocupă, chiar prin acest fapt, în ansamblul astfel constituit, punctul lăuntric şi central, ceea ce corespunde perfect ideii de centru spiritual, fiind în egală măsură în concordanţă cu simbolismul echivalent al inimii, asupra căruia ne propunem să revenim. Mai trebuie să remarcăm şi că, atunci când aceeaşi grotă este totodată locul morţii iniţiatice şi al celei „de-a doua naşteri", ea trebuie considerată, în consecinţă, ca permiţând accesul nu numai la domeniile subterane sau „infernale", ci şi la domeniile suprapământeşti; iar aceasta corespunde ideii de punct central care este, atât în ordinea macrocosmică, cât şi în cea microcosmică, locul unde se efectuează comunicarea cu toate stările superioare şi inferioare; numai astfel grota poate fi, aşa cum am mai spus, imaginea completă a lumii, în care toate stările trebuie să se reflecte deopotrivă; altfel, asimilarea bolţii sale cu cerul ar fi absolut de neînţeles. Dar, pe de altă parte, dacă tot în peşteră se înfăptuieşte „coborârea în Infern" ce are loc între moartea iniţiatică şi cea „de-a doua naştere", e limpede că nu trebuie să ne-o reprezentăm ca parcurgere a labirintului, şi atunci ne putem întreba care este în realitate corespondentul labirintului: acesta este „întunericul exterior" la care ne-am mai referit şi căruia îi corespunde perfect starea de „rătăcire", dacă ne e îngăduit să folosim acest cuvânt. Problema „întunericului exterior" ar mai lăsa loc şi altor precizări, lucru ce ne-ar antrena însă dincolo de limitele studiului nostru; credem, de altfel, că am spus destule pentru a demonstra pe de-o parte cât de interesante sunt cercetările de genul celor

expuse în cartea dlui J. Knight, dar și, pe de altă parte – pentru a pune la punct rezultatele și a le surprinde adevărata importanță –, necesitatea unei cunoașteri propriu-zis „tehnice“ a subiectului, cunoaștere în lipsa căreia nu am ajunge niciodată decât la reconstituiri ipotetice și incomplete care, chiar în măsura în care nu vor fi falsificate de vreo idee preconcepută, vor rămâne la fel de „moarte“ ca și vestigiile ce au constituit punctul lor de pornire.

XXX
INIMA ȘI GROTA[1]

Am făcut mai înainte aluzie la strânsa legătură care există între simbolismul grotei și cel al inimii și care explică rolul jucat de grotă din punct de vedere inițiatic, ca reprezentare a unui centru spiritual. Într-adevăr, inima este în esență un simbol al centrului, fie că e vorba de centrul unei ființe sau, prin analogie, de acela al lumii, cu alte cuvinte, fie că privim lucrurile din perspectivă microcosmică, fie din cea macrocosmică; este deci firesc, în virtutea acestei relații, ca aceeași semnificație să îi revină și grotei; dar este necesară o explicație mai amplă a acestei conexiuni simbolice.

„Grota inimii" este o expresie tradițională cunoscută: cuvântul *guhā*, în sanscrită, desemnează în general o grotă, dar se aplică și cavității interne a inimii, și ca atare inimii înseși; această „grotă a inimii" este centrul vital în care sălășluiește nu numai *jīvātman*, dar și *ātman* necondiționat, care este în realitate identic cu însuși *Brahma*, așa cum am mai spus și în altă parte[2]. Cuvântul *guhā* este derivat din rădăcina *guh*, al cărei sens este de „a acoperi" sau de „a ascunde", sens care

[1] Publicat în *É. T.*, decembrie 1937.

[2] *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. III (vezi *Chāndogya Upaniṣad*, a 3-a Prapāthaka, a 14-a Khaṇḍa, śruti 3, și a 8-a Prapāthaka, Khaṇḍa 1, śruti 1).

corespunde și unei alte rădăcini similare, *gup*, de unde a rezultat *gupta*, care se aplică la tot ceea ce are un caracter secret, la tot ceea ce nu se manifestă în exterior: este echivalentul grecescului *Kryptos*, de unde cuvântul „criptă", care e sinonimul grotei. Aceste idei sunt raportate la centru, considerat punctul cel mai lăuntric și în consecință cel mai ascuns; în același timp, el se referă și la secretul inițiatic, considerat fie în sine însuși, fie ca simbolizând locul în care se săvârșește inițierea, loc ascuns sau „acoperit"[3], adică inaccesibil profanilor, la care accesul este interzis printr-o structură „labirintică" sau de alt gen (ca de exemplu „templele fără porți" din inițierea extrem-orientală), și considerat mereu ca o imagine a centrului.

Pe de altă parte, este important de remarcat că acest caracter ascuns sau secret – în ceea ce privește centrele spirituale sau reprezentarea lor – presupune că însuși adevărul tradițional, în integralitatea sa, nu mai este accesibil tuturor oamenilor, indicând astfel faptul că e vorba de o epocă de „întunecare" cel puțin relativă; aceasta permite „situarea" unui asemenea simbolism în cursul procesului ciclic, dar asupra acestei probleme vom mai reveni când vom analiza raportul dintre grotă și munte, ambele considerate simboluri ale centrului. Deocamdată, referitor la acest aspect, vom indica doar că schema inimii este triunghiul al cărui vârf e îndreptat în jos („triunghiul inimii" fiind o altă expresie tradițională); aceeași reprezentare schematică se aplică și grotei, în timp ce aceea a muntelui, sau a echivalentului său, piramida, este, dimpotrivă, un triunghi al cărui vârf e îndreptat în sus; aceasta demonstrează că este vorba de un raport invers, dar și complementar într-un anume sens. Vom mai adăuga, cu privire la această

[3] Vezi expresia masonică „a fi acoperit".

reprezentare a inimii și a grotei printr-un triunghi inversat, că este unul dintre cazurile în care nu i se atribuie nici o idee de „magie neagră", contrar a ceea ce pretind prea adesea cei care nu au despre simbolism decât o cunoaștere insuficientă.

Acestea fiind spuse, să revenim la ceea ce, conform tradiției hinduse, se ascunde în „grota inimii"; este însuși principiul ființei care, în această stare de „învăluire" și în raport cu manifestarea, e comparat cu ceva extrem de mic (cuvântul *dahara*, desemnând cavitatea în care sălășluiește acesta, se referă și la ideea micimii sale), pe când, în realitate, el este ceva extrem de mare, tot așa cum punctul e infim, chiar nul, din perspectivă spațială, deși el este principiul care a produs spațiul întreg, sau tot așa cum unitatea apare ca fiind cel mai mic număr, deși ea le conține principial pe toate, de la ea decurgând întreaga lor serie indefinită. Și aici regăsim, prin urmare, expresia unui raport invers, principiul fiind considerat din două puncte de vedere diferite; dintre aceste două puncte de vedere, cel al micimii extreme se referă la starea sa ascunsă și într-un fel „invizibilă", care nu mai este pentru ființă decât o „virtualitate", dar de la care se va efectua dezvoltarea spirituală a acestei ființe; aici se situează deci „începutul" (*initium*) acestei dezvoltări, ceea ce se găsește într-o legătură directă cu inițierea, înțeleasă în sensul etimologic al cuvântului; și tocmai din acest punct de vedere grota poate fi considerată ca loc al celei „de-a doua nașteri"; referitor la aceasta, vom găsi astfel de texte: „Să știi că acest *Agni*, care este fundamentul lumii veșnice (principiale) și prin care aceasta poate fi atinsă, e ascuns în grotă (a inimii)[4]", ceea ce se referă, în ordinea microcosmică, la „a doua naștere" și, de asemenea,

[4] *Kaṭha Upaniṣad*, prima Vallī, śruti 14.

prin transpunerea în ordinea macrocosmică, la analoaga sa care este nașterea lui *Avatāra*.

Am mai spus că ceea ce sălășluiește în inimă este în același timp *jīvātman*, din punctul de vedere al manifestării individuale, și *Ātman* necondiționat sau *Paramātman*, din punctul de vedere principial; aceștia nu mai sunt diferențiați decât într-un mod iluzoriu, adică relativ la manifestarea însăși, și formează un întreg în realitatea absolută. Sunt „cei doi care au intrat în grotă" și despre care se spune, în același timp, că „locuiesc pe cel mai înalt vârf", așa încât cele două simboluri, al muntelui și al grotei, se reunesc în felul acesta.[5] Textul mai adaugă că „cei care îl cunosc pe *Brahma* îl numesc umbră și lumină"; toate acestea se leagă în mod special de simbolismul lui *Nara-nārāyana*, despre care am vorbit când ne-am referit la *Atmā-Gītā*, citând exact același text: *Nara*, omenescul sau muritorul, care este *jīvātman*, e asimilat lui *Arjuna*, iar *Nārāyana*, divinul sau nemuritorul, care este *Paramātman*, e asimilat lui *Kṛṣṇa*; or, conform sensului lor, numele lui *Kṛṣṇa* desemnează culoarea întunecată, iar acela al lui *Arjuna*, culoarea luminoasă, respectiv noaptea și ziua, după cum sunt considerați ca reprezentând nonmanifestatul și manifestatul.[6] Un simbolism riguros asemănător, sub acest raport, se regăsește la dioscuri, puși, pe de altă parte, în legătură cu cele două emisfere, una întunecată și una luminată, așa cum am indicat analizând semnificația „dublei spirale". *Jīvātman* și *Paramātman* sunt de asemenea cele „două păsări" despre care se spune în alte texte că „stau pe un același copac" (tot așa

[5] *Kaṭha Upaniṣad*, a 3-a Vallī, śruti 1 (vezi *Brahma-Sūtra*, 1-ul Adhyāya, al 2-lea Pāda, sūtrele 11–12.).

[6] *Cf.* Ananda Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* și *Angel and Titan, an Essay in Vedic Ontology*.

cum *Arjuna* și *Kṛṣṇa* stau în același car) și că sunt „inseparabil unite" deoarece, așa cum arătam mai înainte, ele sunt în realitate una și nu se diferențiază decât în mod iluzoriu[7]; este important de remarcat aici că simbolismul arborelui e în esență „axial", ca și cel al muntelui; iar grota, fiind considerată ca situată sub munte sau în interiorul acestuia, se găsește la rândul său pe axă, căci, în toate cazurile și din orice unghi de vedere ar fi prezentate lucrurile, centrul se găsește în mod obligatoriu aici, ca loc de unire al individualului cu universalul.

Înainte de a părăsi acest subiect mai semnalăm o remarcă lingvistică fără prea mare importanță, dar care este cel puțin curioasă: cuvântul egiptean *hor*, care este chiar numele lui *Horus*, pare să semnifice tocmai „inimă"; *Horus* ar fi deci „Inima Lumii", conform unei desemnări care se regăsește în majoritatea tradițiilor și care se potrivește de altfel perfect ansamblului simbolismului său, în măsura în care el poate fi descifrat. Am fi tentați, la prima vedere, să apropiem cuvântul *hor* de latinescul *cor*, care are același sens, și aceasta cu atât mai mult cu cât, în diferitele limbi, rădăcinile similare care desemnează inima au fie aspirata, fie guturala ca literă inițială: astfel există, pe de o parte, *hrid* sau *hridaya* în sanscrită, *heart* în engleză, *Herz* în germană și, pe de altă parte, *ker* sau *kardion* în greacă și *cor* însuși (la genitiv, *cordis*) în latină; dar rădăcina comună a tuturor acestor cuvinte, inclusiv a ultimului, este în realitate HRD sau KRD, și se pare că nu așa stau lucrurile în cazul lui *hor*, astfel încât nu ar fi vorba aici de o identitate reală a rădăcinilor, ci numai de un fel de convergență fonetică, nu mai puțin stranie. Dar iată un lucru care este remarcabil și care, în orice caz, se leagă direct de subiectul

[7] *Muṇḍaka Upaniṣad*, a 3-a Muṇḍaka, Khaṇḍa 1, śruti 1; *Śvetaśvatara Upaniṣad*, a 4-a Adhyāya, śruti 6.

nostru: în ebraică, cuvântul *hor* sau *hur*, scris cu litera *het*, înseamnă „peșteră"; nu vrem să spunem că există vreo legătură etimologică între cele două cuvinte, ebraic și egiptean, deși ar putea foarte bine să aibă o origine comună, mai mult sau mai puțin îndepărtată; dar acest fapt este mai puțin important în fond, căci se știe că nimic nu e pur și simplu fortuit, așa încât apropierea apare ca fiind demnă de interes. Și asta nu e tot: și în ebraică, *hor* sau *har*, scris de data aceasta cu litera *he*, înseamnă „munte"; or, dacă se observă că *het* este, în ordinea aspiratelor, o întărire sau o înăsprire a lui *he*, ceea ce reprezintă într-un anume fel o „comprimare", și că de altfel această literă exprimă prin ea însăși, ideografic, o idee de limită sau de închidere, se poate înțelege atunci că, prin chiar raportul dintre aceste două cuvinte, grota este indicată ca loc închis în interiorul muntelui, ceea ce este exact atât literal, cât și simbolic; ne regăsim astfel confruntați cu raportul dintre munte și grotă, pe care-l vom analiza acum cu mai mare atenție.

XXXI
MUNTELE ȘI GROTA[1]

Există deci o legătură strânsă între munte și grotă, întrucât ambele sunt considerate simboluri ale centrelor spirituale, așa cum sunt, de altfel, din rațiuni evidente, toate simbolurile „axiale" sau „polare", dintre care muntele este unul principal. Vom reaminti, referitor la aceasta, că grota trebuie privită ca fiind situată sub munte sau în interiorul lui, astfel încât să se găsească și pe axă, ceea ce întărește legătura între cele două simboluri care sunt, într-un anumit fel, complementare unul față de celălalt. Mai trebuie totuși remarcat că, pentru a le „situa" exact unul față de altul, muntele are un caracter mai accentuat „primordial" decât grota: aceasta rezultă din faptul că el este vizibil în exterior, că este chiar, am putea spune, tot ce poate fi mai vizibil din toate părțile, în timp ce grota e, dimpotrivă, așa cum am mai spus, un loc esențialmente ascuns și închis. Se poate deduce cu ușurință de aici că reprezentarea centrului spiritual prin munte corespunde chiar perioadei originare a omenirii terestre, în timpul căreia adevărul era în integralitate accesibil tuturor (de unde numele de *Satya-Yuga*, vârful muntelui fiind *Satya-Loka* sau „locul adevărului"); dar atunci când, ca urmare a mersului

[1] Publicat în *É.T.*, ianuarie 1938.

descendent al ciclului, acest adevăr nu a mai fost decât la îndemâna unei „elite" mai mult sau mai puțin restrânse (ceea ce coincide cu începutul inițierii înțelese în sensul ei cel mai strict) și a devenit ascuns majorității oamenilor, grota a fost un simbol mai potrivit pentru centrul spiritual și, ca urmare, pentru sanctuarele inițiatice care sunt imagini ale acestuia. Printr-o astfel de schimbare, centrul, am putea spune, nu a părăsit muntele, ci doar s-a retras din vârful său în interiorul său; pe de altă parte, aceeași schimbare constituie oarecum o „răsturnare" prin care, așa cum am explicat în altă parte, „lumea celestă" (la care se referă elevația muntelui deasupra suprafeței terestre) a devenit, într-un anumit sens, „lumea subterană" (deși, în realitate, nu ea s-a schimbat, ci condițiile lumii exterioare și, în consecință, raportul ei cu aceasta); „răsturnarea" e ilustrată prin schemele respective ale muntelui și ale grotei care exprimă, în același timp, complementaritatea lor.

Așa cum am spus mai înainte, schema muntelui, ca și a piramidei și a movilei, care îi sunt echivalente, este un triunghi al cărui vârf e îndreptat în sus; cea a grotei, dimpotrivă, este un triunghi al cărui vârf e îndreptat în jos, fiind deci inversat față de celălalt. Acest triunghi inversat este totodată schema inimii[2] și a cupei care îi este de obicei asimilată în simbolism, așa cum am arătat mai ales în ceea ce privește Sfântul Graal[3]. Să adăugăm că aceste ultime simboluri și corespondenții lor, dintr-un punct de vedere general, se referă la principiul pasiv sau feminin al manifestării universale, sau

[2] Putem raporta la această figură faptul că numele arab al inimii (*qalb*) semnifică tocmai că este în poziție „răsturnată" (*maqlūb*) (*cf.* T. Burckhardt, „Du Barzakh", în *É. T.*, decembrie 1937).

[3] În vechiul Egipt, vasul era hieroglifa inimii. „Cupa" tarocului corespunde și „inimii" din cărțile de joc obișnuite.

la unul dintre aspectele sale[4], în timp ce acelea care sunt schematizate prin triunghiul drept se raportează la principiul activ sau masculin; este vorba aici, așadar, de o veritabilă complementaritate. Pe de altă parte, dacă dispunem cele două triunghiuri unul dedesubtul celuilalt, ceea ce corespunde situației grotei de sub munte, vedem că al doilea poate fi considerat ca reflectarea celui dintâi (fig. 12); iar această idee de reflectare se potrivește bine raportului unui simbol derivat cu un simbol primordial, în conformitate cu ceea ce am spus mai înainte despre relația muntelui cu grota, ca reprezentări succesive ale centrului spiritual din diferitele faze ale dezvoltării ciclice.

S-ar putea să mire faptul că am figurat aici triunghiul inversat mai mic decât triunghiul drept, căci, de vreme ce îl reflectă, s-ar părea că trebuie să-i fie egal; dar o asemenea diferență în proporții nu este ceva excepțional în simbolism:

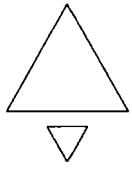

Fig. 12

astfel, în Cabala ebraică, „Macroprosopon" sau „Marele Chip" se reflectă în „Microprosopon" sau „Micul Chip". Mai mult, există în cazul de față o rațiune aparte: am amintit, cu privire la raportul dintre grotă și inimă, textul *Upanișadelor* unde se spune că Principiul, care rezidă în „centrul ființei", este „mai mic decât un bob de orez, mai mic decât un bob de orz, mai mic decât un bob de muștar, mai mic

[4] Triunghiul inversat este, în India, unul din principalele simboluri ale lui *Śakti*; el este și cel al Apelor Primordiale.

decât un bob de mei, mai mic decât germenele din bobul de mei", dar și, în același timp, „mai mare decât pământul, mai mare decât atmosfera (sau lumea intermediară), mai mare decât cerul, mai mare decât toate lumile împreună"[5]; or, în raportul invers al celor două simboluri pe care le analizăm acum, muntele este cel ce corespunde aici ideii de „mărime", iar grota (sau cavitatea inimii) celei de „micime". Aspectul „mărimii" se referă, de altfel, la realitatea absolută, iar cel al „micimii", la aparențele relative la manifestare; este deci perfect normal ca primul să fie reprezentat aici printr-un simbol care corespunde unei condiții „primordiale"[6], iar cel de-al doilea, printr-unul care corespunde unei condiții ulterioare de „obscurizare" și de „învăluire" spirituală.

Dacă vrem să reprezentăm grota ca fiind situată în chiar interiorul (sau în inima, am putea spune) muntelui, e suficient să ducem triunghiul inversat în interiorul triunghiului drept, în așa fel încât centrele lor să coincidă (fig. 13); în acest caz, el trebuie, în mod necesar, să fie mai mic pentru a fi conținut de acesta în întregime, dar, în afara acestei diferențe, ansamblul figurii astfel obținute este în mod evident identic

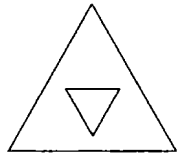

Fig. 13

[5] *Chăndogya Upanișad*, Prapāthaka a 3-a, Khaṇḍa a 14-a, śruti 3.

[6] Se știe că Dante situează Paradisul terestru pe vârful unui munte; această situare este deci aceea a centrului spiritual în „starea primordială" a umanității.

cu simbolul „Peceții lui Solomon", în care cele două triunghiuri opuse reprezintă și cele două principii complementare în diversele aplicații pe care le pot avea. Pe de altă parte, dacă facem laturile triunghiului inversat egale cu jumătatea celor din triunghiul drept (le-am făcut ceva mai mici pentru ca cele două triunghiuri să apară în întregime detașate unul de altul, dar, de fapt, este evident că intrarea în grotă trebuie să se afle chiar la suprafața muntelui, deci că triunghiul care o reprezintă ar trebui să atingă efectiv conturul celuilalt)[7], triunghiul mic va diviza suprafața celui mare în patru părți egale, dintre care una va fi chiar triunghiul inversat, în timp ce celelalte vor fi triunghiuri drepte; această ultimă considerație, ca și cea a anumitor relații numerice în legătură cu ea, nu are, la drept vorbind, un raport direct cu subiectul tratat aici, dar fără îndoială că vom avea ocazia să o abordăm ulterior în cursul altor studii.

[7] Se va putea remarca, potrivit aceleiași scheme, că, dacă muntele este înlocuit cu piramida, camera interioară a acesteia este echivalentul exact al grotei.

XXXII
INIMA ŞI OUL LUMII[1]

După toate consideraţiile expuse mai înainte asupra diferitelor aspecte ale simbolismului grotei, ne mai rămâne de analizat o altă problemă importantă: raporturile dintre acest simbol cu cel al „Oului Lumii"; dar, pentru ca subiectul să fie mai bine înţeles şi pentru a face legătura cu ceea ce am spus până aici, trebuie să prezentăm mai întâi raporturile simbolice dintre inimă şi „Oul Lumii". La prima vedere, am putea să fim uimiţi de această apropiere şi să nu discernem în ea decât o oarecare similitudine de formă între ou şi inimă; dar chiar această similitudine ar fi lipsită de vreo semnificaţie adevărată dacă nu ar exista aici relaţii mai profunde; or, faptul că *omphalos*-ul şi betilul, care sunt incontestabil nişte simboluri ale centrului spiritual, se prezintă adesea sub formă ovoidală, îndeosebi în cazul *Omphalos*-ului din Delfi[2], arată că aşa trebuie să stea lucrurile şi acest fapt trebuie explicat acum.

În această privinţă, e important de remarcat înainte de orice că „Oul Lumii" nu constituie reprezentarea „cosmosului"

[1] Publicat în *É.T.*, februarie 1938.

[2] Am examinat mai detaliat aceste simboluri în *Regele lumii*; am semnalat acolo şi că, în alte cazuri, ele adoptă o formă conică, legată direct de simbolul muntelui, aşa încât regăsim aici şi cele două reprezentări complementare despre care am vorbit mai înainte.

în starea sa de manifestare deplină, ci a punctului din care va purcede dezvoltarea acestuia; iar, dacă această dezvoltare este prezentată ca o expansiune ce se înfăptuieşte în toate direcţiile pornind din punctul său de plecare, este evident că acesta va coincide în mod necesar cu centrul însuşi: astfel, „Oul Lumii" este într-adevăr „central" în raport cu „cosmosul".[3] Reprezentarea biblică a Paradisului terestru, care este şi „Centrul Lumii", e cea a unei incinte circulare care poate fi privită ca o cupă orizontală de formă ovoidală, dar şi sferică; să adăugăm că, în fond, diferenţa dintre cele două forme constă în mod esenţial în faptul că sfera, extinzându-se în egală măsură în toate direcţiile ce pornesc din centrul ei, este cu adevărat forma primordială, pe când cea a oului corespunde unei stări deja diferenţiate, derivând din precedenta printr-un fel de „polarizare" sau dedublare a centrului[4]; această „polarizare" poate fi, de altfel, considerată ca efectuându-se de îndată ce sfera execută o mişcare de rotaţie în jurul unei axe determinate, pentru că, din acest moment, toate direcţiile spaţiului nu mai joacă, în mod uniform, acelaşi rol; iar aceasta marchează exact trecerea de la o fază la alta în cadrul procesului cosmogonic, cele două faze succesive fiind simbolizate prin sferă, respectiv prin ou[5].

---

[3] Simbolul fructului are, de asemenea, din acest punct de vedere, aceeaşi semnificaţie ca aceea a oului; vom mai reveni asupra ei, fără îndoială, în continuarea acestor studii; şi vom remarca, de pe acum, că acest simbol are în plus o legătură directă cu acela al „grădinii", deci al Paradisului terestru.

[4] Astfel, în geometria plană, centrul unic al cercului, dedublându-se, dă naştere celor două focare ale elipsei; această dedublare este reprezentată foarte clar şi în simbolul extrem-oriental al lui *yin-yang*, care are şi el legătură cu „Oul Lumii".

[5] Să mai semnalăm, referitor la forma sferică, faptul că în tradiţia islamică sfera purei lumini primordiale este *Rūḥ maḥammadiyya* care

Acestea fiind spuse, nu mai rămâne de demonstrat decât că ceea ce este conținut în „Oul Lumii" e realmente identic cu ceea ce, așa cum am spus mai înainte, este conținut simbolic în inimă și în grotă, ca echivalent al acesteia din urmă. Este vorba aici despre acel „germene" spiritual care, în ordinea macrocosmică, e desemnat de tradiția hindusă ca *Hiraṇyagarbha*, adică, literal, „embrionul de aur"[6]; or, acest „germene" este adevăratul *Avatāra* primordial[7], și am văzut că locul nașterii lui *Avatāra*, ca și al corespondentului său microcosmic, este reprezentat tocmai prin inimă sau grotă. S-ar putea probabil obiecta că, în textul pe care l-am citat atunci[8], ca și în alte cazuri, *Avatāra* este denumit *Agni*, pe când se spune că *Brahma* este acela care se învăluie în „Oul Lumii", fiind numit din această cauză și *Brahmāṇḍa*, pentru a renaște acolo ca *Hiraṇyagarbha*; dar, în afară, de faptul că diferitele nume nu desemnează, în realitate, decât diverse atribute divine, care sunt obligatoriu în conexiune unele cu altele și nicidecum niște entități separate, e cazul să remarcăm îndeosebi că, aurul fiind considerat ca „lumina minerală" și „soarele metalelor", însăși denumirea de *Hiraṇyagarbha* îl caracterizează efectiv ca pe un principiu al naturii de foc; iar acest argument se adaugă și poziției sale centrale pentru a-l putea asimila simbolic Soarelui, care, de altfel, este în toate tradițiile una dintre reprezentările „Inimii Lumii".

---

e și „Inima Lumii"; iar „cosmosul" întreg este însuflețit prin „pulsațiile" acestei sfere, care e *barzakh*-ul propriu-zis (vezi, referitor la acest subiect, articolul lui T. Burckhardt, din *É. T.*, decembrie 1937).

[6] Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIII.

[7] De aceasta se leagă și desemnarea lui Cristos ca „germene" în diferite texte din Scriptură pe care le vom aminti cu altă ocazie.

[8] *Kaṭha Upaniṣad*, Vallī 1, śruti 14.

Pentru a trece de aici la aplicarea microcosmică, este suficient să ne amintim analogia care există între *piṇḍa*, embrionul subtil al fiinţei individuale, şi *Brahmāṇḍa* sau „Oul Lumii"[9]; iar acest *piṇḍa*, ca „germene" permanent şi indestructibil al fiinţei, se identifică pe de altă parte cu „sâmburele nemuririi", numit *luz* în tradiţia ebraică[10]. Este adevărat că, în general, *luz* nu e situat în inimă sau că, cel puţin, aceasta nu este decât una dintre diferitele localizări pe care le poate primi în corespondenţa sa cu organismul corporal, şi că ea nu este cea care se întâlneşte de obicei; dar această situare se găseşte totuşi cu precizie exact acolo unde trebuie să fie, conform cu ceea ce a fost deja spus, adică acolo unde *luz* este în relaţie imediată cu cea de-a „doua naştere". Într-adevăr, aceste localizări, care şi ele sunt în raport cu doctrina hindusă a *cakrelor*, se referă la tot atâtea condiţii ale fiinţei omeneşti sau la tot atâtea faze ale dezvoltării sale spirituale: la baza coloanei vertebrale se află starea de „somn" în care se găseşte *luz* la omul obişnuit[11]; în inimă se află faza iniţială a „germinaţiei"

---

[9] *Yathā piṇḍa tathā Brahmāṇḍa* (vezi *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XIII şi XIX).

[10] Pentru mai multe amănunte asupra acestui punct trimitem din nou la *Regele lumii*. Se poate nota şi că asimilarea celei de-a „doua naşteri" cu „germinaţia" lui *luz* aminteşte clar de descrierea taoistă a procesului iniţiatic ca „endogenie a nemuritorului".

[11] Şarpele încolăcit în jurul „Oului Lumii" şi reprezentat uneori în jurul lui *Omphalos* şi al betilului este, în acest caz, *Kuṇḍalinī* încolăcit în jurul „sâmburelui nemuririi", care se află, de asemenea, în legătură cu simbolismul „pietrei negre"; la această poziţie „inferioară" a lui *luz* se face aluzie directă în formula hermetică: *Visita inferiora terae, rectificando invenies occultum lapidem*; „rectificarea" înseamnă aici „redresarea" care marchează, după „coborâre", începutul mişcării ascensionale, corespunzătoare trezirii lui *Kuṇḍalinī*, iar complementul aceleiaşi formule desemnează, între altele, această „piatră

sale, care este tocmai cea de-a „doua naștere"; „ochiul frontal" reprezintă perfecțiunea stării omenești, adică reintegrarea în „starea primordială"; în sfârșit, „coroana" capului desemnează trecerea la stări supraindividuale; și vom regăsi corespondența exactă a acestor diferite etape când vom reveni la simbolismul grotei inițiatice[12].

ascunsă" ca pe o *veram medicinam*, ceea ce o identifică și cu *amṛta*, hrana sau licoarea nemuririi.

[12] Să mai notăm că denumirea „embrionului de aur" sugerează o anumită legătură cu simbolismul alchimic, confirmat de apropieri ca acelea indicate de noi în nota precedentă; vom mai vedea și că grota inițiatică corespunde *athanor*-ului hermetic; aceste similitudini nu trebuie să ne uimească, fiindcă procesul „Marii Opere", în înțelesul său adevărat, nu este altceva, în fond, decât însuși procesul inițierii.

XXXIII
GROTA ȘI OUL LUMII[1]

Am spus mai înainte că grota inițiatică este considerată ca o imagine a lumii; dar, pe de altă parte, datorită asimilării sale cu inima, ea reprezintă cu deosebire locul central al lumii. S-ar părea că există aici două puncte de vedere deosebite, dar, în realitate, acestea nu se contrazic, și ceea ce am afirmat referitor la „Oul Lumii" este îndeajuns pentru a le pune de acord și chiar pentru a le identifica, într-un anumit sens: într-adevăr, „Oul Lumii" este central în raport cu „cosmosul" și, în același timp, el conține în germene tot ceea ce acesta va cuprinde în starea pe deplin manifestată; toate lucrurile se află deci în „Oul Lumii", dar într-o stare de „învăluire" reprezentată de asemenea, așa cum am mai explicat, prin însăși amplasarea grotei, prin caracterul său de loc ascuns și închis. Cele două jumătăți în care se divizează „Oul Lumii", conform unuia dintre aspectele cele mai obișnuite ale simbolismului său, devin cerul și, respectiv, pământul; și în grotă solul corespunde pământului, iar bolta peșterii, cerului; nu există deci nimic în toate acestea care să nu fie perfect coerent și firesc.

[1] Publicat în *É. T.*, martie 1938.

Mai rămâne acum să studiem o altă problemă deosebit de importantă din punct de vedere inițiatic: am vorbit despre grotă ca fiind locul celei de-a „doua nașteri"; dar mai există încă o diferență esențială de făcut între această „a doua naștere" și cea de „a treia naștere", distincție care corespunde, în fond, celei dintre inițierea în „micile mistere" și inițierea în „marile mistere"; dacă cea de „a treia naștere" este reprezentată ca desăvârșindu-se de asemenea în grotă, cum se va adapta la acest nonsens simbolismul grotei? „A doua naștere", care este ceea ce se numește „regenerarea psihică" propriu-zisă, se operează în domeniul posibilităților subtile ale individualității umane; „a treia naștere", dimpotrivă, efectuându-se direct în ordinea spirituală și nu în cea psihică, constituie accesul la domeniul posibilităților supraindividuale. Una este deci o „naștere în cosmos" (căreia îi corespunde, așa cum am mai spus, în ordinea macrocosmică, nașterea lui *Avatāra*) și, în consecință, este logic ca ea să fie reprezentată ca având loc în întregime în interiorul grotei; dar cealaltă este o „naștere în afara cosmosului", și acestei „ieșiri din cosmos", conform expresiei lui Hermes[2], îi corespunde, pentru ca simbolismul să fie complet, o ieșire finală din grotă, aceasta conținând doar posibilitățile incluse în „cosmos", posibilități pe care inițiatul trebuie să le depășească în această nouă fază a dezvoltării ființei sale, pentru care cea de „a doua naștere" nu era, în realitate, decât un punct de plecare.

Aici, anumite raporturi vor fi desigur modificate: grota redevine un „mormânt", de data aceasta nu din cauza situării sale „subterane", ci din cauză că întregul „cosmos" este într-un fel un „mormânt" din care ființa trebuie să iasă acum;

[2] Vezi A.K. Coomaraswamy, „La Vierge alaitant Saint Bernard", în *É.T.*, decembrie 1937, pag. 418.

„a treia naștere" este obligatoriu precedată de „a doua moarte", care nu mai este moartea față de lumea profană, ci cu adevărat „moartea față de cosmos" (și „în cosmos") și, de aceea, nașterea „extracosmică" este întotdeauna asimilată unei „învieri".[3] Pentru ca această „înviere", care este în același timp ieșirea din grotă, să poată avea loc, trebuie ca piatra care închide intrarea în „mormânt" (adică în grota însăși) să fie ridicată; vom vedea mai departe cum aceasta se poate traduce, în anumite cazuri, în simbolismul ritual.

Pe de altă parte, când ceea ce se află în afara grotei reprezenta doar lumea profană sau tenebrele „exterioare", grota apărea ca fiind unicul loc luminat, și, de altfel, în mod obligatoriu, luminat chiar din interior; într-adevăr, nici o lumină nu putea atunci să-i vină din afară. Pentru că trebuie să ținem cont acum de posibilitățile „extracosmice", grota, în ciuda acestei iluminări, devine relativ obscură, în raport nu cu ceea ce se găsește în afara ei, ci, mai exact, cu ceea ce se află deasupra ei, dincolo de bolta sa, căci acolo e situat domeniul „extracosmic". S-ar putea considera, din acest nou punct de vedere, iluminarea interioară ca nefiind decât reflectarea unei lumini ce pătrunde prin „acoperișul lumii", prin „poarta solară", care este „ochiul" bolții cosmice sau deschizătura superioară a grotei. În ordinea microcosmică, această deschizătură corespunde lui *Brahma-randhra*, adică punctului de contact al individualității cu cea de „a șaptea rază" a soarelui spiritual[4], punct a cărui „localizare", conform corespondențelor organice, se găsește în coroana capului[5], reprezentată tot prin

[3] Regăsim, de asemenea, o analogie a acesteia în simbolismul crisalidei și al transformării sale în fluture.

[4] *Cf.* A.K. Coomaraswamy, loc. cit.

[5] Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XXI.

deschizătura superioară a *athanor*-ului hermetic[6]. Mai adăugăm și că „oul filozofal", care joacă evident rolul „Oului Lumii", este închis în interiorul *athanor*-ului, dar că acesta poate fi el însuși asimilat „cosmosului", în dubla aplicație macrocosmică și microcosmică; grota va putea fi deci, în același timp, identificată simbolic și cu „oul filozofal", și cu *athanor*-ul, în funcție de referirile la diferitele grade ale dezvoltării în cadrul procesului inițiatic, dar, în orice caz, fără ca semnificația sa fundamentală să fie în vreun fel alterată.

Mai putem remarca și că iluminarea prin reflectare ne face să regăsim imaginea peșterii lui Platon, în care nu se văd decât umbre datorită unei lumini care vine din afară[7]; iar această lumină este „extracosmică", pentru că sursa ei este „Soarele inteligibil". Eliberarea prizonierilor și ieșirea lor din peșteră este o „revenire la lumina zilei" prin care ei pot contempla direct realitatea din care nu percepuseră până atunci decât o simplă reflectare; această realitate e constituită din „arhetipurile" eterne, posibilitățile conținute în „permanenta actualitate" a esenței imuabile.

În sfârșit, trebuie să mai notăm că cele două „nașteri" despre care am vorbit, fiind două faze succesive ale inițierii complete, sunt, prin aceasta, și două etape ale aceluiași drum, și că această cale este în mod esențial „axială", așa cum e, în simbolismul său, și „raza solară" la care ne-am referit mai înainte și care

---

[6] Folosind terminologia alchimică, cea de „a treia naștere" ar putea fi considerată ca o „sublimare".

[7] Această vedere obscură este vederea *quasi per speculum in aenigmate* despre care vorbește Sfântul Pavel (Epistola întâia către Corinteni, 13, 12); ceea ce apare ca fiind manifestat în „cosmos" nu este decât o umbră sau o „urmă" a realității transcendente, caracter care îi conferă valoarea de simbol al acestei realități.

marchează „direcția" spirituală pe care trebuie să o urmeze ființa, înălțându-se mereu pentru a ajunge în final la adevăratul ei centru[8]. În limitele microcosmosului, această direcție „axială" este dată de *suṣumṇā*, care se întinde până la coroana capului, de unde se prelungește în mod „extraindividual", am putea spune, prin însăși „raza solară" parcursă în înălțarea sa către sursă; de-a lungul lui *suṣumṇā* se găsesc *cakrele*, care sunt centrii subtili ai individualității; unora dintre ei le corespund diferitele poziții ale lui *luz* sau „sâmburele nemuririi", pe care le-am prezentat mai înainte, așa încât aceste poziții, sau „trezirile" succesive ale acestor *cakre* corespondente, sunt și ele asimilabile etapelor de pe aceeași cale „axială". Pe de altă parte, „Axa Lumii" fiind în mod firesc identificată cu direcția verticală ce răspunde ideii de cale ascendentă, deschiderea superioară, care corespunde, din punctul de vedere al microcosmosului, coroanei capului, va trebui în mod normal să se situeze la zenitul grotei, adică exact în vârful bolții. Cu toate acestea, problema prezintă în fond unele complicații datorate faptului că cele două modalități diferite ale simbolismului, una „polară" și cealaltă „solară", pot să intervină aici; de aceea trebuie făcute, în ceea ce privește ieșirea din grotă, alte precizări care vor furniza în același timp un exemplu al raporturilor ce pot exista între cele două modalități a căror predominanță se raportează, inițial, la niște perioade ciclice diferite, dar care, apoi, s-au asociat și combinat adesea în multe feluri.

[8] *Aṣ-ṣirāṭ al-mustaqīm* din tradiția islamică.

XXXIV
IEȘIREA DIN GROTĂ[1]

Ieșirea finală din grota inițiatică, considerată ca reprezentând „ieșirea din cosmos", pare, conform celor spuse mai înainte, că trebuie să se efectueze în mod normal printr-o deschidere situată în boltă, chiar în vârful ei; reamintim că această poartă superioară, desemnată uneori în mod tradițional ca „butuc al osiei solare" și ca „ochi cosmic", corespunde, în ființa umană, lui *Brahma-randhra* și coroanei capului. Totuși, în ciuda referirilor la simbolismul solar întâlnite în cazuri asemănătoare, am putea spune că această poziție „axială" și „zenitală" se raportează mai direct, și fără îndoială la origine, la un simbolism polar: acest punct, potrivit unor ritualuri „operative", este cel de care stă suspendat „firul de plumb al Marelui Arhitect", care marchează direcția „Axei Lumii", fiind astfel identificat cu însăși Steaua Polară[2]. Mai este de remarcat și că, pentru ca ieșirea să se efectueze astfel, trebuie ca o piatră de boltă să fie îndepărtată din același loc; iar

[1] Publicat în *É.T.*, aprilie 1938.

[2] Vom reaminti, cu privire la aceasta, că, potrivit tradiției extrem-orientale, Steaua Polară reprezintă lăcașul „Marii Unități" (*Tai yi*); în același timp, dacă trebuie să ne închipuim în mod normal axa în poziție verticală, așa cum am mai spus, ea corespunde și „Marelui Pisc" (*Tai ji*), cu alte cuvinte culmii bolții cerești sau a „acoperișului lumii".

această piatră, prin chiar faptul că ocupă poziția din vârf, are în structura arhitecturală un caracter special, unic chiar, pentru că ea este în mod natural o „cheie de boltă"; această observație nu e lipsită de importanță, chiar dacă nu este aici locul să insistăm mai mult[3].

În fapt, ceea ce am spus se poate observa, literalmente, destul de rar în ritualurile inițiatice, chiar dacă am putea găsi acolo câteva exemple[4]; această raritate se poate de altfel explica, cel puțin în parte, prin anumite dificultăți de ordin practic și prin nevoia de a evita o confuzie ce riscă să se producă într-un asemenea caz[5]. Într-adevăr, dacă grota nu are altă ieșire, ea va trebui să servească și ca intrare, și ca ieșire, ceea ce nu este conform simbolismului ei; logic vorbind, intrarea ar trebui să se găsească mai degrabă într-un punct opus acestuia, conform axei, adică în sol, în chiar centrul grotei, loc în care

---

[3] Chestiunea se raportează în special la simbolismul masoneriei *Royal Arch*; cu privire la acest subiect, trimitem la nota de la finele articolului nostru despre „Le Tombeau d'Hermès", în *É. T.*, decembrie 1936, p. 473.

[4] În gradele înalte ale masoneriei scoțiene, așa stau lucrurile în cazul celui de-al 13-lea grad, zis al „Arcei Regale" (*Royal Arch*), dar care nu trebuie confundat, în ciuda unor similitudini parțiale, cu ceea ce, în masoneria engleză, constituie *Arch Masonry*, diferită de *Square Masonry*; originile „operative" ale gradului scoțian despre care este vorba sunt, de altfel, cu mult mai puțin clare; gradul al 14-lea, sau „Mare Scoțian al Bolții Sacre", este și el conferit „într-un loc subteran și boltit". Se cuvine notat, referitor la aceasta, că în toate gradele înalte există multe date de proveniență diversă care nu s-au păstrat integral și distinct întotdeauna, astfel încât, în starea actuală, natura lor reală este adesea destul de greu de determinat cu exactitate.

[5] Această confuzie există în mod efectiv în gradele scoțiene pe care le-am menționat; „bolta subterană" fiind „fără uși și ferestre", nu se poate intra sau ieși decât prin unica deschidere practicată în vârful bolții.

s-ar ajunge pe o cale subterană. Doar că, pe de altă parte, un asemenea mod de intrare nu ar fi pe măsura „marilor mistere", pentru că nu corespunde decât stadiului inițial, deja depășit în acel moment; ar trebui deci, mai degrabă, presupus că novicele, intrat pe această cale subterană pentru a primi „micile mistere", rămâne pe urmă în grotă până în momentul celei „de-a treia nașteri", când iese de acolo definitiv prin deschiderea superioară; teoretic, faptul este admisibil, dar nu e, în mod evident, susceptibil de a fi efectiv pus în practică.[6]

În realitate, există o altă soluție ce presupune considerații în care simbolismul solar ocupă, de această dată, locul preponderent, deși urmele simbolismului polar rămân încă îndeajuns de aparente; de fapt, există aici un fel de combinație, de fuziune chiar, între cele două modalități, așa cum indicam la finele studiului precedent. Esențial de remarcat cu privire la acest lucru este că axa verticală, unind cei doi poli, constituie evident o axă nord-sud; în trecerea de la simbolismul polar la simbolismul solar, această axă va trebui să fie, într-un anume fel, proiectată pe planul zodiacal, dar astfel încât să păstreze o anumită corespondență – am putea spune chiar o echivalență cât mai exactă – cu axa polară primitivă[7]. Or,

[6] Într-un anume sens, se poate spune că „micile mistere" corespund pământului (stării omenești), iar „marile mistere", cerului (stărilor supraindividuale); de aici, în anumite cazuri, o corespondență simbolică stabilită cu formele geometrice ale pătratului și cercului (sau derivate din acestea), pe care tradiția extrem-orientală, mai ales, le raportează la pământ și, respectiv, la cer; această distincție se regăsește, în Occident, în cea dintre *Square Masonry* și *Arch Masonry* pe care le-am menționat mai înainte.

[7] La aceeași trecere de la un simbolism la celălalt se raportează „transferul" anumitor constelații din regiunea polară în regiunea zodiacală la care am făcut aluzie în altă parte (vezi *Regele lumii*, cap. X).

în ciclul anual, solstițiile de iarnă și de vară sunt cele două puncte care corespund nordului și, respectiv, sudului, în ordine spațială, la fel cum echinocțiile de primăvară și de toamnă corespund răsăritului și, respectiv, apusului; axa care va îndeplini condiția dorită este deci aceea care unește cele două puncte solstițiale; și se poate spune că această axă solstițială va juca atunci rolul unei axe relativ verticale, ceea ce și este de fapt față de axa echinocțială[8]. Solstițiile sunt într-adevăr ceea ce am putea numi polii anului; iar acești poli ai lumii temporale, dacă ne este îngăduit să ne exprimăm astfel, se substituie aici, în virtutea unei corespondențe reale și deloc arbitrare, polilor lumii spațiale; de altfel, ei sunt în mod natural în relație directă cu drumul soarelui, ai cărui poli, în sensul propriu și obișnuit al cuvântului, sunt, dimpotrivă, în întregime independenți; astfel, cele două modalități simbolice despre care am vorbit se află legate una de alta cât se poate de clar.

Acestea fiind zise, grota „cosmică" va putea avea două porți „zodiacale", opuse pe direcția axei pe care tocmai am considerat-o, corespunzând deci celor două puncte solstițiale, dintre care unul va servi ca intrare, iar celălalt, ca ieșire; într-adevăr, noțiunea celor două „porți solstițiale" se găsește într-o manieră explicită în majoritatea tradițiilor, acordându-i-se o considerabilă importanță simbolică. Poarta de intrare este desemnată uneori ca „poartă a oamenilor", aceștia putând fi, în acest caz, inițiați în „micile mistere" sau, tot atât de bine, simpli

[8] Nu e cazul să ne ocupăm aici de faptul că, printre diferitele forme tradiționale, sunt unele care dau anului un punct de plecare solstițial, iar altele, unul echinocțial; vom spune doar că predominanța astfel atribuită solstițiilor și echinocțiilor își găsește rațiunea de a fi în considerarea diferitelor perioade ciclice cărora aceste forme tradiționale trebuie să le fie asociate în mod deosebit.

profani, deoarece nu au depășit încă stadiul omenesc; iar poarta de ieșire este atunci desemnată, prin contrast, ca „poartă a zeilor", adică cea prin care trec doar ființele ce au acces la stările supraindividuale. Nu rămâne decât de stabilit care dintre cele două solstiții corespunde fiecăreia dintre aceste două porți; dar această întrebare, pentru a primi dezvoltările cuvenite, merită să fie tratată separat.

XXXV

PORŢILE SOLSTIŢIALE[1]

Am spus că cele două porți zodiacale, care sunt intrarea și, respectiv, ieșirea din „grota cosmică", și pe care anumite tradiții le desemnează ca „poarta oamenilor" și „poarta zeilor", trebuie să corespundă celor două solstiții; e necesar acum să precizăm că prima corespunde solstițiului de vară, adică semnului Cancerului, iar a doua, solstițiului de iarnă, adică semnului Capricornului. Pentru a înțelege rațiunea acestei corespondențe, trebuie să ne referim la diviziunea ciclului anual în două jumătăți, una „ascendentă", alta „descendentă": prima este perioada drumului soarelui către nord (*uttarāyana*), mergând dinspre solstițiul de iarnă spre solstițiul de vară; a doua jumătate este cea a drumului soarelui către sud (*dakṣināyana*), mergând de la solstițiul de vară către solstițiul de iarnă.[2] În tradiția hindusă, faza „ascendentă" este pusă în raport cu *deva-yāna*, iar faza „descendentă", cu *pitṛ-yāna*[3],

[1] Publicat în *É. T.*, mai 1938.

[2] Trebuie remarcat că zodiacul, figurat frecvent pe portalul bisericilor medievale, este dispus astfel încât să marcheze net această diviziune a ciclului anual.

[3] Vezi în special *Bhagavad-Gītā*, VIII, de la 23 la 26; *cf. Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XXI. O corespondență analoagă se regăsește în ciclul lunar, perioada de lună crescătoare fiind, la fel, în

ceea ce coincide exact cu desemnările celor două porți pe care tocmai le-am amintit: „poarta oamenilor" este cea care dă acces la *pitṛ-yāna*, iar „poarta zeilor" este cea care dă acces la *deva-yāna*; ele trebuie deci să se situeze la începutul celor două faze corespondente, adică prima trebuie să fie la solstițiul de vară, iar a doua, la solstițiul de iarnă. Doar că, în acest caz, nu este vorba propriu-zis de o intrare și de o ieșire, ci de două ieșiri diferite; aceasta se datorează faptului că punctul de vedere este altul decât cel ce se referă în mod special la rolul inițiatic al grotei, conciliindu-se de altfel perfect cu acesta din urmă. Într-adevăr, „grota cosmică" este considerată aici ca loc al manifestării ființei: după ce se va fi manifestat acolo într-o anumită stare, cum ar fi starea umană, de exemplu, această ființă, conform gradului spiritual la care a ajuns, va ieși prin una sau alta din cele două porți; dacă ființa are astfel acces la *pitṛ-yāna*, ea va trebui să revină la o altă stare de manifestare, ceea ce va fi reprezentat în mod natural printr-o revenire în „grota cosmică" astfel înțeleasă; dimpotrivă, dacă are acces la *deva-yāna*, nu mai există întoarcere în lumea manifestată. Astfel, una dintre cele două porți este, totodată, intrare și ieșire, în timp ce cealaltă este o ieșire definitivă; dar, în ceea ce privește inițierea, scopul final este tocmai această ieșire definitivă, astfel încât ființa care a intrat pe „poarta oamenilor" trebuie, dacă a atins în mod efectiv acest scop, să iasă pe „poarta zeilor"[4].

---

raport cu *deva-yāna*, iar cea de lună descrescătoare, cu *pitṛ-yāna*; se poate spune că cele patru faze lunare corespund, într-un ciclu mai restrâns, celor patru faze solare, reprezentate de cele patru anotimpuri ale anului.

[4] „Poarta zeilor" nu poate fi o intrare decât în cazul coborârii voluntare, în lumea manifestată, fie a unei ființe deja „eliberate", fie a unei

Am explicat mai înainte că axa solstițială a zodiacului, relativ verticală în raport cu axa echinocțială, trebuie să fie privită ca o proiecție, în ciclul solar anual, a axei polare nord-sud; urmând corespondența simbolismului temporal cu simbolismul spațial al punctelor cardinale, solstițiul de iarnă este, oarecum, polul nord al anului, iar solstițiul de vară, polul său sud, în timp ce cele două echinocții – de primăvară și de toamnă – corespund, la fel, estului și, respectiv, vestului.[5] Cu toate acestea, în simbolismul vedic, poarta spre *deva-loka* este situată la nord-est, iar cea spre *pitṛ-loka*, la sud-vest; dar faptul trebuie

---

ființe reprezentând expresia directă a unui principiu „supracosmic". Este evident însă că aceste cazuri excepționale nu intră în procesele „normale" pe care le luăm în considerare aici. Vom remarca doar că putem să înțelegem astfel cu ușurință rațiunea pentru care nașterea lui *Avatāra* e considerată ca având loc în vremea solstițiului de iarnă, perioadă care este cea a sărbătorii Crăciunului în tradiția creștină.

[5] În cazul zilei, jumătatea ascendentă este de la miezul nopții la amiază, jumătatea descendentă, de la amiază la miezul nopții; miezul nopții corespunde iernii și nordului, amiaza, verii și sudului; dimineața corespunde primăverii și estului (partea în care răsare soarele), seara corespunde toamnei și vestului (partea în care apune soarele). Astfel, fazele zilei, ca și cele ale lunii, dar la o scară mai redusă, reproduc în mod analogic fazele anului; la fel se petrec lucrurile pentru orice ciclu care, indiferent de întindere, se divide în mod natural conform aceleiași legi cuaternare. Potrivit simbolismului creștin, nașterea lui *Avātara* nu numai că are loc la solstițiul de iarnă, dar și la miezul nopții; ea este deci în dublă corespondență cu „poarta zeilor". Pe de altă parte, conform simbolismului masonic, inițierea se împlinește „de la amiază la miezul nopții", ceea ce nu este mai puțin exact dacă socotim această inițiere ca un drum efectuându-se dinspre „poarta oamenilor" înspre „poarta zeilor"; obiecția pe care unii ar fi tentați să o facă, în virtutea caracterului „descendent" al acestei perioade, se rezolvă prin aplicarea „sensului invers" al analogiei, așa cum vom vedea mai departe.

considerat doar ca o indicare mai explicită a sensului după care se efectuează drumul ciclului anual. Într-adevăr, conform corespondenței pe care tocmai am menționat-o, perioada „ascendentă" se derulează mergând de la nord la est, apoi de la est la sud; la fel, perioada „descendentă" se derulează mergând de la sud la vest, apoi de la vest la nord[6]; am putea spune deci, cu și mai multă precizie, că „poarta zeilor" e situată la nord și îndreptată către est, care este mereu privit ca partea luminii și a vieții, și că „poarta oamenilor" e situată la sud și îndreptată către vest, care este, la rândul lui, privit ca parte a umbrei și a morții; astfel sunt determinate cu exactitate „cele două căi permanente ale lumii manifestate, cea luminoasă și cea întunecată; pe una se merge fără întoarcere (de la nonmanifestat la manifestat); pe cealaltă se vine înapoi (în manifestare)"[7].

---

[6] Aceasta este în relație directă cu problema sensului „circumambulațiilor" rituale în diferite forme tradiționale; conform modalității „solare" a simbolismului, acest sens este cel pe care îl indicăm aici, iar „circumambulația" se îndeplinește astfel având în mod constant la dreapta centrul în jurul căruia se face rotația; conform modalității „polare", ea se face invers, având deci centrul în stânga. Primul caz este cel al lui *pradakṣinā*, așa cum se practică aceasta în tradițiile hindusă și tibetană; al doilea caz se întâlnește mai ales în tradiția islamică; nu este poate lipsit de interes să remarcăm că sensul acestor „circumambulații", mergând de la stânga la dreapta și, respectiv, de la dreapta la stânga, corespunde și direcției scrisului în limbile sacre ale acelorași forme tradiționale. În masonerie, sub forma sa actuală, sensul „circumambulațiilor" este „solar", dar pare să fi fost „polar" în vechiul ritual „operativ", conform căruia „tronul lui Solomon" era de altfel plasat la apus, și nu la răsărit.

[7] *Bhagavad-Gītā*, VIII, 26. „Claritatea" și „obscuritatea", caracterizând aceste două căi, corespund exact celor două principii complementare *yang* și *yin* ale tradiției extrem-orientale.

Mai rămâne totuși de rezolvat următoarea contradicție aparentă: nordul este desemnat ca punctul cel mai de sus (*uttara*) și, de altfel, către acest punct este îndreptat mersul ascendent al soarelui, în timp ce mersul său descendent este îndreptat către sud, care apare ca punctul său cel mai de jos; dar, pe de altă parte, solstițiul de iarnă, care corespunde nordului în cadrul anului, marcând începutul mișcării ascendente, este, într-un anume sens, punctul său cel mai de jos, iar solstițiul de vară, care corespunde sudului, și unde se termină acest drum ascendent, este, sub același raport, punctul cel mai de sus, punctul de la care va începe apoi mișcarea descendentă ce se va încheia la solstițiul de iarnă. Soluția acestei dificultăți rezidă în distincția care e de făcut între ordinea „celestă", căreia îi aparține drumul soarelui, și „ordinea terestră", căreia îi aparține, dimpotrivă, succesiunea anotimpurilor; conform legii generale a analogiei, cele două ordini trebuie, chiar în corelația lor, să fie inverse una față de alta, în așa fel încât ceea ce este cel mai sus, conform uneia, să devină ceea ce este cel mai jos, conform celeilalte, și reciproc; potrivit sentinței hermetice a *Tablei de Smarald*, „ceea ce este sus (în ordine celestă) e ca și ceea ce este jos (în ordine terestră)" sau, conform cuvintelor evanghelice, „cei dintâi (în ordine principială) sunt cei din urmă (în ordine manifestată)"[8]. De altfel, nu este

[8] Acestui dublu punct de vedere îi corespunde, între alte aplicații, faptul că, în reprezentările geografice sau de alt tip, punctul plasat sus poate fi sau nordul, sau sudul; în China este sudul, iar în lumea occidentală a fost la fel la romani și chiar într-o perioadă a Evului Mediu; această utilizare este, de altfel, cea mai corectă în ceea ce privește reprezentarea lucrurilor terestre, în timp ce, dimpotrivă, atunci când e vorba despre lucrurile celeste, sus trebuie plasat, în mod normal, nordul; este de la sine înțeles însă că predominanța unuia sau a altuia dintre cele două puncte de vedere, potrivit formelor

mai puțin adevărat că, în ceea ce privește „influențele" acestor puncte cardinale, nordul va rămâne întotdeauna „benefic", fie că este considerat ca punctul către care se îndreaptă drumul ascendent al soarelui pe cer sau, în raport cu lumea terestră, ca intrare în *deva-loka*; și, la fel, sudul rămâne întotdeauna „malefic", fie că e considerat ca punctul către care se îndreaptă drumul descendent al soarelui pe cer sau, în raport cu lumea terestră, ca intrare în *pitṛ-lokā*[9] Trebuie adăugat că lumea terestră poate fi privită ca reprezentând aici, prin transpoziție, întregul ansamblu al „cosmosului" și că, în acest caz, cerul va reprezenta, conform aceleiași transpoziții, domeniul „extracosmic"; din acest punct de vedere,

---

tradiționale sau în funcție de epoci, poate determina adoptarea unei dispuneri unice pentru toate cazurile, în mod nediferențiat; și, referitor la aceasta, faptul de a plasa sus nordul sau sudul pare în general legat de distincția dintre cele două modalități, „polară" și „solară", punctul plasat sus fiind cel pe care-l avem în față atunci când ne orientăm conform uneia sau alteia dintre modalități, așa cum vom explica în nota următoare.

[9] Semnalăm în treacăt, în această privință, un alt caz de punct care păstrează, de asemenea, o semnificație constantă de-a lungul anumitor schimbări ce constituie răsturnări aparente: orientarea poate fi stabilită conform uneia sau alteia dintre cele două modalități, „polară" și „solară", ale simbolismului; în prima, privind Steaua Polară, adică întorcându-ne către nord, avem estul la dreapta; în a doua, privind soarele la meridian, adică întorcându-ne către sud, avem, dimpotrivă, estul la stânga; aceste două modalități au fost în uzanță mai ales în China de-a lungul unor epoci diferite; astfel, partea căreia i s-a dat preeminență a fost când dreapta, când stânga, dar, de fapt, ea s-a situat întotdeauna la est, „partea luminii". Să mai adăugăm că există și alte modalități de orientare, de exemplu întorcându-ne către soare-răsare; la aceasta se referă desemnarea sanscrită a sudului ca *dakṣina* sau „partea din dreapta"; ea era totodată practicată în Occident de către constructorii medievali în orientarea bisericilor.

criteriul „sensului invers" va trebui să se aplice ordinii „spirituale", înțeleasă în accepțiunea sa cea mai elevată, în raport nu doar cu ordinea sensibilă, ci și cu întreaga ordine cosmică.[10]

[10] Pentru a da un exemplu al acestei aplicații, de altfel într-o relație destul de strânsă cu lucrurile despre care este vorba aici, „culminația" soarelui vizibil având loc la amiază, cea a „soarelui spiritual" va putea fi considerată simbolic ca având loc la miezul nopții; de aceea se spune că inițiații în „marile mistere" ale Antichității „contemplau soarele la miezul nopții"; din acest punct de vedere, noaptea nu mai reprezintă absența sau privarea de lumină, ci starea sa principială de nonmanifestare, ceea ce corespunde, de altfel, în mod strict, semnificației superioare a tenebrelor sau a culorii negre ca simbol al nonmanifestatului; și tot în acest sens trebuie înțelese anumite învățături ale ezoterismului islamic conform cărora „noaptea este de preferat zilei". Se poate remarca, între altele, că, dacă simbolismul „solar" are un raport evident cu ziua, simbolismul „polar" are, la rându-i, un anumit raport cu noaptea; și este destul de semnificativ, referitor la aceasta, că „soarele de la miezul nopții" are, literalmente, în ordinea fenomenelor sensibile, reprezentarea sa în regiunile hiperboreene, adică tocmai acolo unde se situează originea tradiției primordiale.

XXXVI

SIMBOLISMUL ZODIACULUI LA PITAGORICIENI[1]

Tratând problema porților solstițiale, ne-am referit mai ales direct la tradiția hindusă, pentru că aici datele care se referă la ele sunt prezentate în maniera cea mai explicită; dar este vorba de ceva care, în realitate, e comun tuturor tradițiilor și care se poate regăsi și în Antichitatea occidentală. În pitagorism, îndeosebi, acest simbolism zodiacal pare să fi avut chiar o importanță considerabilă; expresiile „poarta oamenilor" și „poarta zeilor", pe care le-am întrebuințat, aparțin de altfel tradiției grecești; doar că informațiile care au ajuns până la noi sunt acolo atât de fragmentare și incomplete, încât interpretarea lor poate prilejui multe confuzii pe care le-au comis, cum vom vedea mai departe, și cei care au analizat izolat aceste expresii, fără a le lămuri în comparație cu alte tradiții.

Înainte de orice, pentru a evita anumite echivocuri asupra situației respective a celor două porți, trebuie să ne amintim ceea ce am spus referitor la aplicarea „sensului invers", fie că le considerăm în raport cu ordinea terestră, fie în raport cu ordinea celestă: poarta solstițială de iarnă, sau semnul Capricornului, corespunde nordului în an, dar sudului în ce privește drumul soarelui pe cer; la fel, poarta solstițială de vară, sau semnul Cancerului, corespunde sudului în an,

[1] Publicat în *É. T.*, iunie 1938.

și nordului în ce privește drumul soarelui. De aceea, în timp ce mișcarea „ascendentă" a soarelui merge de la sud la nord, iar mișcarea sa „descendentă", de la nord la sud, perioada „ascendentă" a anului trebuie privită, dimpotrivă, ca efectuându-se mergând de la nord la sud, iar perioada sa „descendentă", mergând de la sud la nord, așa cum am spus deja mai înainte. Tocmai legat de acest ultim punct de vedere, simbolismul vedic situează poarta către *deva-loka* înspre nord, iar cea către *pitṛ-loka*, înspre sud, fără ca, în ciuda aparențelor, să fie aici vreo contradicție cu ceea ce vom găsi acum în altă parte.

Vom cita, însoțindu-l cu explicațiile și rectificările necesare, rezumatul datelor pitagoreice expuse de dl Jérôme Carcopino[2]: „Pitagoricienii, spune el, construiseră o întreagă teorie asupra raporturilor dintre zodiac și migrația sufletelor. De când datează ea oare? Este imposibil de știut. Oricum, în secolul al II-lea al erei noastre, ea era dezvoltată în scrierile pitagoricianului Numenius, la care ne este îngăduit să ajungem prin intermediul unui rezumat sec și tardiv al lui Proclus, în comentariul său la *Republica* lui Platon, și printr-o analiză, mai amplă și mai veche în același timp, a lui Porfir, în capitolele XXI și XXII din *De Antro Nympharum.*" Există aici, să notăm de la bun început, un destul de frumos exemplu de „istoricism": adevărul este că nu avem deloc de-a face cu vreo teorie „construită" mai mult sau mai puțin artificial, la cutare sau cutare dată, de pitagoricieni sau de alții, în maniera unui simplu punct de vedere filozofic sau a unei concepții individuale oarecare; este vorba despre o cunoaștere tradițională, privind

[2] *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure.* Neavând volumul la dispoziție, vom cita după articolul publicat anterior cu același titlu în *La Revue des Deux Mondes* (numărul din 15 noiembrie 1926).

o realitate de ordin inițiatic, și care, având în vedere însuși caracterul său tradițional, nu are și nici nu poate avea o origine cronologică precisă. Bineînțeles, acestea sunt niște considerații care pot scăpa unui „erudit"; dar, cel puțin, el trebuie să înțeleagă următoarele: dacă teoria despre care este vorba ar fi fost „construită de pitagoricieni", cum se explică faptul că ea se regăsește peste tot, în afara oricărei influențe grecești, îndeosebi în textele vedice, care sunt cu mult anterioare pitagorismului? E un lucru pe care dl Carcopino, în calitatea sa de „specialist" în Antichitatea greco-latină, poate din nefericire să îl ignore; dar, în conformitate cu ceea ce relatează el însuși mai apoi, acest element se găsea deja la Homer; deci, chiar și la greci, teoria era cunoscută, nu vom spune doar înainte de Numenius, ceea ce este evident, ci chiar înainte de Pitagora; este o învățătură tradițională care s-a transmis continuu de-a lungul secolelor, și puțin importă data poate „tardivă" la care anumiți autori, care nu au inventat nimic și nici nu au această pretenție, au formulat-o în scris într-o manieră mai mult sau mai puțin precisă.

Acestea fiind spuse, să revenim la Proclus și la Porfir: „Ambii autori îi atribuie lui Numenius determinarea punctelor extreme ale cerului, tropicul de iarnă, sub semnul Capricornului, și tropicul de vară, sub cel al Cancerului, și ambii definesc, evident conform lui și «teologilor» pe care el îi citează și care i-au servit drept ghizi, Cancerul și Capricornul ca fiind cele două porți ale cerului. Fie pentru a coborî în naștere, fie pentru a urca la Dumnezeu, sufletele trebuiau, în mod necesar, să treacă pragul uneia din aceste porți." Prin „punctele extreme ale cerului", expresie puțin prea eliptică pentru a fi perfect clară în ea însăși, trebuie în mod natural să înțelegem punctele extreme atinse de soare în drumul său anual și în

care el se oprește oarecum, de unde numele de „solstiții"; acestor puncte solstițiale le corespund cele două „porți ale cerului", ceea ce este exact doctrina tradițională pe care o cunoaștem deja. Cum am indicat în altă parte[3], cele două puncte erau uneori simbolizate, de exemplu sub trepiedul din Delfi și sub picioarele cailor carului solar, prin caracatiță și prin delfin, care reprezintă Cancerul și, respectiv, Capricornul. Se înțelege de la sine, pe de altă parte, că autorii în chestiune nu i-au putut atribui lui Numenius însăși determinarea punctelor solstițiale care au fost cunoscute dintotdeauna; ei doar s-au referit la el ca la unul dintre cei care vorbiseră despre aceasta înaintea lor, tot așa cum el însuși se referise deja la alți „teologi".

Este vorba apoi de precizarea rolului propriu fiecăreia dintre cele două porți, și tocmai aici va apărea confuzia: „După Proclus, Numenius le-ar fi specializat riguros: prin poarta Cancerului, căderea sufletelor pe pământ; prin cea a Capricornului, înălțarea sufletelor în eter. La Porfir, dimpotrivă, se spune doar că la nord este Cancerul, favorabil coborârii, și că la sud se află Capricornul, favorabil înălțării: astfel încât, în loc să fie supuse «sensului unic», sufletele și-ar fi păstrat, atât la dus, cât și la întors, o anumită libertate de circulație." Sfârșitul acestui citat nu exprimă, de fapt, decât o interpretare a cărei întreagă responsabilitate îi revine dlui Carcopino; nu vedem câtuși de puțin de ce afirmațiile lui Porfir ar fi „contrare" celor ale lui Proclus; poate că sunt formulate într-o manieră ceva mai vagă, dar, în fond, pare că vrea să spună același lucru: ceea ce este „favorabil" coborârii sau înălțării trebuie înțeles, fără îndoială, drept ceea ce le face posibile, căci nu este deloc verosimil ca Porfir să fi vrut, prin aceasta, să

[3] „Câteva aspecte ale simbolismului peștelui".

lase loc unui fel de indeterminare, ceea ce, datorită incompatibilității cu caracterul riguros al științei tradiționale, nu ar fi la el decât pur și simplu o probă de ignoranță cu privire la acest aspect. Oricum, este vizibil că Numenius nu a făcut decât să repete, în ce privește rolul celor două porți, învățătura tradițională cunoscută; pe de altă parte, dacă el plasează, așa cum indică Porfir, Cancerul la nord și Capricornul la sud, aceasta înseamnă că are în vedere situarea lor pe cer; este și ceea ce indică destul de limpede faptul că în cele de mai sus e vorba despre „tropice", care nu pot avea altă semnificație decât aceasta, și nu despre „solstiții", care s-ar raporta, dimpotrivă, mai direct la ciclul anual; de aceea, situația enunțată aici este inversă față de aceea pe care o oferă simbolismul vedic, fără să fie însă vorba de vreo diferență reală, căci avem de a face cu două puncte de vedere la fel de legitime și care se acordă perfect între ele, cu condiția ca raportul lor să fie înțeles.

Și vom vedea ceva încă și mai extraordinar: dl Carcopino continuă spunând că „este dificil, în absența originalului, să desprinzi din aceste referiri divergente" – dar care, trebuie să adăugăm, nu sunt în fond divergente decât în gândirea sa – „adevărata doctrină a lui Numenius" care, am văzut, nu este doctrina sa proprie, ci numai învățătura transmisă prin el, ceea ce este de altfel mai important și mai demn de interes; „dar reiese din contextul lui Porfir că, expusă chiar în forma sa cea mai elastică", de parcă ar putea exista vreo „elasticitate" într-o problemă care aparține doar cunoașterii exacte, „ea ar rămâne în contradicție cu cele ale anumitor predecesori și, mai ales, cu sistemul pe care pitagoricienii mai vechi îl întemeiaseră pe propria interpretare a versurilor din *Odiseea* unde Homer a descris grota din Itaca", adică acel „sălaș al nimfelor" care nu este altceva decât una dintre reprezentările

„grotei cosmice" despre care am vorbit mai înainte. „Homer, notează Porfir, nu s-a mărginit să spună că această grotă avea două porți. El a specificat că una era îndreptată către nord, iar cealaltă, mai divină, către sud, și că se cobora prin poarta dinspre nord. Dar el nu a indicat dacă se putea coborî și prin poarta dinspre sud. El spune numai: este intrarea zeilor. Niciodată un om nu pornește pe calea nemuritorilor." Credem că acesta trebuie să fie chiar textul lui Porfir, și nu vedem aici contradicția anunțată; dar iată acum comentariul dlui Carcopino: „La capătul acestei exegeze, zărim, în acest rezumat al universului care este sălașul nimfelor, cele două porți ce se ridică în ceruri și pe sub care trec sufletele, și, invers decât în limbajul pe care Proclus îl pune în seama lui Numenius, cea din nord, Capricornul, a fost mai întâi rezervată ieșirii sufletelor, iar cea din sud, Cancerul, în consecință, a fost desemnată ca loc al întoarcerii lor la Dumnezeu."

Acum, că am încheiat citatul, putem să ne dăm seama cu ușurință că pretinsa contradicție nu apare decât în închipuirea dlui Carcopino; într-adevăr, există în ultima frază o greșeală clară, chiar o dublă greșeală, ce pare cu adevărat inexplicabilă. Mai întâi, faptul că dl Carcopino adaugă din proprie inițiativă mențiunea Capricornului și a Cancerului; după Porfir, Homer desemnează cele două porți doar prin situarea la nord și la sud, fără a indica semnele zodiacale corespunzătoare; dar, pentru că el precizează că poarta „divină" este cea dinspre sud, trebuie să conchidem de aici că aceasta este cea care corespunde, pentru el, Capricornului, ca și pentru Numenius, altfel spus și el plasează aceste porți în funcție de situarea lor pe cer, ceea ce pare deci să fi fost, în general, punctul de vedere dominant în întreaga tradiție greacă, chiar înainte de pitagorism. Apoi, ieșirea sufletelor din „cosmos" și „reîntoarcerea lor la Dumnezeu" nu sunt de fapt decât unul și același

lucru, așa încât dl Carcopino atribuie, în aparență fără să-și dea seama, același rol și uneia și celeilalte dintre cele două porți; Homer spune, dimpotrivă, că prin poarta dinspre nord se efectuează „coborârea", adică intrarea în „grota cosmică" sau, cu alte cuvinte, în lumea generării sau a manifestării individuale. Cât despre poarta dinspre sud, aceasta este ieșirea din „cosmos" și, ca atare, prin ea se efectuează „înălțarea" sufletelor pe cale să se elibereze; Homer nu spune cu precizie dacă se poate și coborî prin această poartă, dar nici nu este necesar, căci, denumind-o „intrarea zeilor", el indică suficient care sunt „coborârile" excepționale ce se efectuează pe acolo, în conformitate cu cele explicate de noi în studiul precedent. În sfârșit, fie că situarea celor două porți este considerată în raport cu drumul soarelui pe cer, ca în tradiția greacă, sau în raport cu anotimpurile ciclului anual pământesc, ca în tradiția hindusă, tot Cancerul rămâne „poarta oamenilor", iar Capricornul, „poarta zeilor"; nu poate exista nici o oscilație în această privință și, de fapt, nici nu există vreuna; numai neînțelegerea „erudiților" moderni crede că descoperă, în diversele interpretări ale doctrinelor tradiționale, divergențe și contradicții inexistente în fapt.

XXXVII

SIMBOLISMUL SOLSTIȚIAL AL LUI IANUS[1]

Am văzut că, în Occident, simbolismul celor două porți solstițiale exista la greci, în special la pitagoricieni; el se regăsește și la latini, unde era în mod esențial legat de simbolismul lui Ianus. Cum am mai făcut deja aluzie la acesta și la diferitele sale aspecte în nenumărate alte ocazii, nu vom analiza aici decât punctele ce se leagă direct de ceea ce am expus în ultimele noastre studii, deși este dificil să le izolăm complet de ansamblul foarte complex din care fac parte.

Ianus, sub aspectul examinat aici, este tocmai acel *janitor* care deschide și închide porțile (*ianuae*) ciclului anual cu cheile care sunt unul dintre principalele sale atribute; și vom aminti, referitor la aceasta, că cheia este un simbol „axial". Aceasta se raportează firește la aspectul „temporal" al simbolismului lui Ianus: cele două chipuri ale sale, conform interpretării celei mai obișnuite, sunt socotite ca reprezentând trecutul și, respectiv, viitorul; or, această considerare a trecutului și a viitorului se regăsește, evident, pentru un ciclu oarecare, cum ar fi ciclul anual, când el e privit dintr-un capăt sau din altul al intervalului său. Din acest punct de vedere trebuie să adăugăm, pentru a completa noțiunea de „triplu timp", că, între trecutul care nu mai este și viitorul care nu este încă,

[1] Publicat în *É. T.*, iulie 1938.

adevăratul chip al lui Ianus, cel care privește prezentul, nu este, se spune, nici unul, nici altul dintre cele ce pot fi văzute. Într-adevăr, acest al treilea chip este invizibil, pentru că prezentul, în manifestarea sa temporală, nu e decât o clipă insesizabilă[2]; dar, atunci când ne înălțăm deasupra condițiilor acestei manifestări tranzitorii și contingente, prezentul conține, dimpotrivă, întreaga realitate. Al treilea chip al lui Ianus corespunde, într-un alt simbolism, cel al tradiției hinduse, ochiului frontal al lui *Śiva*, de asemenea invizibil, pentru că el nu este reprezentat prin nici un organ corporal, și care reprezintă „simțul veșniciei"; o privire a acestui al treilea ochi preface totul în cenușă, adică distruge orice manifestare; dar, atunci când succesiunea este preschimbată în simultaneitate, temporalul, în atemporal, toate lucrurile se regăsesc și rămân în „veșnicul prezent", așa încât distrugerea aparentă nu este decât o „transformare".

Să revenim la ceea ce se referă în mod particular la ciclul anual: porțile sale, pe care Ianus are menirea să le deschidă și să le închidă, sunt tocmai porțile solstițiale despre care am vorbit. Nu există nici o îndoială în această privință; într-adevăr, Ianus a dat numele său lunii ianuarie (*ianuarius*), care este prima lună a anului, cea prin care el se deschide atunci când începe, în mod normal, odată cu solstițiul de iarnă; în afară de aceasta, o dovadă și mai clară o constituie faptul că, la Roma, sărbătoarea lui Ianus era celebrată de către *Collegia fabrorum* la cele două solstiții; vom reveni de îndată asupra acestui punct. Pentru că porțile solstițiale permit accesul, așa cum am spus mai înainte, la cele două jumătăți, ascendentă și descendentă, ale ciclului zodiacal, care își au în ele punctele respective de plecare, Ianus, pe care l-am văzut apărând ca

[2] Este unul din motivele pentru care anumite limbi, ca ebraica și araba, nu au o formă verbală care să corespundă propriu-zis prezentului.

„Stăpânul triplului timp" (denumire aplicată și lui *Śiva* în tradiția hindusă), este, prin aceasta, și „Stăpânul celor două căi", al celor două căi de dreapta și de stânga pe care pitagoricienii le reprezentau prin litera Y[3] și care sunt, în fond, identice cu *deva-yāna* și *pitṛ-yāna*[4]. Se poate înțelege cu ușurință că aceste chei ale lui Ianus sunt, în realitate, aceleași cu cele care, conform tradiției creștine, deschid și închid „Împărăția cerurilor" (calea prin care aceasta este atinsă corespunzând, în acest sens, lui *deva-yāna*)[5], cu atât mai mult cu cât, sub un alt raport, aceste două chei, una de aur și alta de argint, erau deopotrivă cele ale „marilor mistere" și ale „micilor mistere".

Într-adevăr, Ianus era zeul inițierii[6], și această atribuție este dintre cele mai importante, nu doar în ea însăși, dar și din punctul de vedere în care ne plasăm în acest moment, pentru că există aici o conexiune evidentă cu cele spuse de noi referitor la rolul inițiatic al grotei și al altor „imagini ale lumii" care îi sunt echivalente, rol care ne-a permis explicațiile privind porțile solstițiale. De altfel, Ianus prezida la *Collegia*

---

[3] Este ceea ce ilustra, sub o formă exoterică și „moralizatoare", mitul lui Hercule între Virtute și Viciu, al cărui simbolism a fost păstrat în cea de-a șasea lamă a tarocului. Simbolul antic pitagorician a „supraviețuit", de altfel, în forme destul de curioase; astfel, îl întâlnim, în epoca Renașterii, în pecetea tipografului Nicolas du Chemin, desenată de Jean Cousin.

[4] Cuvântul sanscrit *yāna* are aceeași rădăcină ca și latinescul *ire* și, după Cicero, de la această rădăcină derivă însuși numele lui Ianus, a cărui formă este, de altfel, extrem de apropiată de *yāna*.

[5] Referitor la simbolismul celor două căi, ar trebui adăugat că mai există o a treia, „calea de mijloc", ce conduce direct la „Eliberare"; acestei căi i-ar corespunde prelungirea superioară netrasată a verticalei literei Y, iar acest fapt poate fi corelat cu ceea ce a fost spus mai sus cu privire la cea de-a treia față a lui Ianus.

[6] Să notăm că *initiatio* vine de la *in-ire*, unde se regăsește și verbul *ire* de care este legat numele Ianus.

fabrorum în această calitate, ele fiind depozitarele inițierilor care, ca în toate civilizațiile tradiționale, erau legate de exercitarea meseriilor; și este de remarcat faptul că exista acolo ceva care, departe de a fi dispărut odată cu vechea civilizație romană, s-a continuat fără întrerupere și în creștinism, unde, oricât de straniu ar putea părea pentru cei ce ignoră anumite „transmiteri", se pot regăsi urme până în zilele noastre.

În creștinism, sărbătorile solstițiale ale lui Ianus au devenit sărbătorile celor doi sfinți Ioan, și ele sunt încă celebrate la aceleași date, adică în imediata vecinătate a celor două solstiții – de iarnă și de vară[7]; foarte semnificativ este și că aspectul ezoteric al tradiției creștine a fost întotdeauna considerat ca „ioanit", ceea ce îi conferă un sens care depășește net, oricare ar putea fi aparențele exterioare, domeniul strict religios și exoteric. Moștenirea vechilor *Collegia fabrorum* a fost, de altfel, transmisă cu exactitate corporațiilor care, de-a lungul întregului Ev Mediu, au păstrat același caracter inițiatic, și mai ales corporației constructorilor; aceasta a avut în mod natural ca patroni pe cei doi sfinți Ioan, de aici venind expresia bine-cunoscută de „Lojă a Sfântului Ioan" care a fost pás-

[7] Sfântul Ioan din iarnă este astfel foarte aproape de sărbătoarea Crăciunului, care, dintr-un alt punct de vedere, corespunde, nu mai puțin exact, solstițiului de iarnă, așa cum am mai explicat. Un vitraliu din secolul al XIII-lea din biserica Saint-Rémi din Reims prezintă o imagine foarte curioasă și, fără îndoială, excepțională, legată de ceea ce ne interesează aici: problema de a ști pe care dintre cei doi sfinți Ioan îl reprezintă a fost discutată aproape zadarnic; adevărul este că, fără să vedem în acest fapt vreo confuzie, vitraliul îi reprezintă pe amândoi, sintetizați în figura unui singur personaj, lucru demonstrat de cele două flori-ale-soarelui plasate în sens opus deasupra capului acestuia și care corespund aici celor două solstiții și celor două chipuri ale lui Ianus. Să mai semnalăm, ca o curiozitate, expresia populară „Ioan care plânge și Ioan care râde", ea fiind în realitate o amintire a celor două chipuri opuse ale lui Ianus.

trată de masonerie, ea însăși nefiind altceva decât continuarea, prin filiație directă, a organizațiilor despre care tocmai am vorbit[8]. Chiar sub forma sa „speculativă" modernă, masoneria a păstrat mereu, ca pe una dintre mărturiile cele mai explicite ale originii sale, sărbătorile solstițiale, consacrate celor doi sfinți Ioan după ce inițial celebraseră cele două chipuri ale lui Ianus[9]; astfel, reprezentarea tradițională a celor două porți solstițiale, cu conexiunile sale inițiatice, s-a menținut mereu vie – chiar dacă ea este în general neînțeleasă – până în lumea occidentală actuală.

---

[8] Reamintim că „Loja Sfântului Ioan", deși nu este asimilată simbolic grotei, nu reprezintă mai puțin, ca și aceasta din urmă, o figură a „cosmosului"; descrierea „dimensiunilor" sale este deosebit de clară în această privință: lungimea sa este „de la răsărit la apus", lărgimea sa, „de la miazăzi la miazănoapte", înălțimea sa, „de la pământ până la cer", iar adâncimea sa, „de la suprafața pământului până în centrul său". Este de notat, ca o apropiere destul de interesantă în ceea ce privește înălțimea Lojii, că, după tradiția islamică, amplasamentul unei moschei este considerat ca fiind consacrat nu numai la suprafața pământului, ci de la aceasta până la al „șaptelea cer". Pe de altă parte, se spune că „în Loja Sfântului Ioan se ridică temple virtuții și se sapă temnițe pentru viciu"; aceste două idei de „a ridica" și de „a săpa" se raportează la cele două „dimensiuni" verticale, înălțime și adâncime, stabilite pe cele două jumătăți ale aceleiași axe, „de la Zenit la Nadir", luate în sens invers una față de alta; cele două direcții opuse corespund lui *sattva* și, respectiv, lui *tamas* (expansiunea celor două „dimensiuni" orizontale corespunzându-i lui *rajas*), adică celor două tendințe ale ființei către Cer (templul) și către Infern (temnița), tendințe care sunt aici „alegorizate" mai degrabă decât simbolizate, prin noțiunile de „virtute" și de „viciu", exact ca în mitul lui Hercule pe care l-am reamintit mai sus.

[9] În simbolismul masonic, două tangente paralele la un cerc sunt considerate, printre alte semnificații, ca reprezentându-i pe cei doi sfinți Ioan; dacă cercul este privit ca o figură a ciclului anual, punctele de contact ale celor două tangente, diametral opuse unul altuia, corespund atunci celor două puncte solstițiale.

XXXVIII

REFERITOR LA CEI DOI SFINȚI IOAN[1]

Deși, în general, vara este considerată ca un anotimp vesel, iar iarna, ca unul trist, prin faptul că primul reprezintă într-un fel triumful luminii, iar cel de-al doilea, triumful întunericului, cele două solstiții corespondente au în realitate un caracter riguros opus; s-ar părea că există aici un paradox destul de ciudat, și totuși este ușor de înțeles că așa stau lucrurile din momentul în care cunoaștem întru câtva datele tradiționale în ce privește mersul ciclului anual. Într-adevăr, ceea ce și-a atins punctul maxim nu mai poate decât să descrească, iar ceea ce a ajuns la minimul său nu mai poate, dimpotrivă, decât să înceapă de îndată să crească[2]; din această cauză, solstițiul de vară marchează debutul jumătății descendente a anului, iar solstițiul de iarnă, invers, pe cel al jumătății sale ascendente; este tocmai ceea ce explică, din punctul de vedere al semnificației lor cosmice, cuvintele Sfântului Ioan Botezătorul, a cărui naștere coincide cu solstițiul de vară: „Acela [Cristos, cel născut la solstițiul de iarnă] trebuie să crească, iar eu să mă micșorez."[3] Se știe că, în tradiția hindusă, faza

[1] Publicat în *É.T.*, iunie 1949.

[2] Această idee se găsește exprimată de mai multe ori, sub forme diverse, îndeosebi în *Dao De Jing*; ea se raportează mai ales, în tradiția extrem-orientală, la vicisitudinile lui *yin* și *yang*.

[3] Ioan, 3, 30.

ascendentă este pusă în raport cu *deva-yāna*, iar faza descendentă, cu *pitṛ-yāna*; ca urmare, în zodiac, semnul Cancerului, corespunzând solstițiului de vară, este „poarta oamenilor", care permite accesul la *pitṛ-yāna*, iar semnul Capricornului, corespunzând solstițiului de iarnă, este „poarta zeilor", care permite accesul la *deva-yāna*. În realitate, perioada „veselă", adică benefică sau favorabilă, este jumătatea ascendentă a ciclului anual, iar jumătatea sa descendentă este perioada „tristă", adică malefică sau defavorabilă; același caracter aparține în mod natural porții solstițiale ce deschide fiecare dintre cele două perioade în care anul este divizat prin chiar sensul drumului soarelui.

Se știe pe de altă parte că, în creștinism, cele două sărbători ale Sfântului Ioan sunt în raport direct cu cele două solstiții[4]; iar ceea ce este îndeajuns de remarcabil, deși nu am văzut nicăieri semnalat acest lucru, e că ceea ce am reamintit este exprimat într-un anumit fel prin dublul sens ce se găsește inclus în numele de Ioan[5]. Într-adevăr, cuvântul *hanan*, în ebraică, are în același timp sensul de „bunăvoință" și de „îndurare divină" și cel de „laudă" (este cel puțin curios de constatat că, până și în franceză, cuvinte cum ar fi *grâce* și *merci*

[4] Ele se situează, în realitate, puțin după data exactă a celor două solstiții, ceea ce face să apară și mai clar caracterul despre care este vorba, pentru că urcarea și coborârea sunt, în acel moment, începute efectiv; acestui aspect îi corespunde, în simbolismul vedic, faptul că despre porțile către *pitṛ-loka* și *deva-loka* se spune că sunt situate nu exact la sud și la nord, ci spre sud-vest și nord-est.

[5] Ne referim la semnificația etimologică a acestui nume în ebraică; cât despre apropierea între Ioan și Ianus, este limpede că există o asimilare fonetică ce nu are, evident, nici un raport cu etimologia, dar care nu este mai puțin importantă din punct de vedere simbolic, pentru că de fapt sărbătorile celor doi sfinți Ioan au luat realmente locul celor ale lui Ianus la cele două solstiții, de vară și de iarnă.

[„grație" și „mulțumesc" – *n.t.*] au la rândul lor exact aceeași dublă semnificație); ca urmare, numele de *Jahanan* poate semnifica „îndurarea lui Dumnezeu", dar și „laudă lui Dumnezeu". Or, este ușor să ne dăm seama că primul dintre aceste două sensuri pare să i se potrivească în mod special Sfântului Ioan Botezătorul, iar cel de-al doilea, Sfântului Ioan Evanghelistul; se poate de altfel spune că îndurarea este în mod evident „descendentă", iar lauda, „ascendentă", ceea ce ne conduce din nou la raporturile lor cu cele două jumătăți ale ciclului anual.[6]

În legătură cu cei doi sfinți Ioan și simbolismul lor solstițial, este interesant de luat în considerare un simbol ce pare să fie specific masoneriei anglo-saxone sau, cel puțin, care nu s-a conservat decât în aceasta: este un cerc cu un punct în centru, cuprins între două tangente paralele; iar despre aceste două tangente se spune că îi reprezintă pe cei doi sfinți Ioan. Într-adevăr, cercul este aici reprezentarea ciclului anual, iar semnificația sa solară devine de altfel și mai clară prin prezența punctului central, pentru că aceeași figură este, totodată, și semnul astrologic al soarelui; iar cele două drepte paralele sunt tangentele acestui cerc în cele două puncte solstițiale, marcând astfel caracterul lor de „puncte-limită", pentru că aceste puncte sunt într-adevăr ca bornele pe care soarele nu le poate niciodată depăși în cursul drumului său; fiindcă

[6] Vom aminti aici, punând-o în legătură în special cu ideile de „tristețe" și de „bucurie" pe care le indicam mai sus, figura „folclorică" bine-cunoscută, dar, fără îndoială, în general neînțeleasă, a lui „Ioan care plânge și Ioan care râde", ce este, în fond, o reprezentare echivalentă a celor două chipuri ale lui Ianus; „Ioan care plânge" este cel ce imploră îndurarea lui Dumnezeu, adică Sfântul Ioan Botezătorul, iar „Ioan care râde" este cel ce îi adresează laude, adică Sfântul Ioan Evanghelistul.

aceste linii corespund și celor două solstiții, putem spune că ele îi reprezintă astfel pe cei doi sfinți Ioan. Există totuși în această reprezentare o anomalie cel puțin aparentă: diametrul solstițial al ciclului anual trebuie privit, așa cum am mai explicat în alte ocazii, ca relativ vertical în raport cu diametrul echinocțial și numai în acest mod cele două jumătăți ale ciclului, mergând de la un solstițiu la altul, pot realmente apărea ca ascendentă și, respectiv, descendentă, punctele solstițiale fiind atunci punctul cel mai înalt și cel mai jos al cercului; în aceste condiții, tangentele la extremitățile diametrului solstițial, fiind perpendiculare pe acesta, vor fi în mod necesar orizontale. Or, în simbolul pe care îl avem în vedere în acest moment, cele două tangente sunt, dimpotrivă, figurate ca verticale; există deci, în acest caz special, o anumită modificare adusă simbolismului general al ciclului anual și care, de altfel, se explică destul de simplu, căci este evident că aceasta nu a putut fi adusă decât printr-o asimilare ce s-a stabilit între cele două linii paralele și cele două coloane; acestea din urmă, care în mod natural nu pot fi decât verticale, au, de altfel, prin situarea lor la nord și, respectiv, la sud, și cel puțin dintr-un anumit punct de vedere, un raport efectiv cu simbolismul solstițial.

Acest aspect al celor două coloane se vede clar mai ales în cazul simbolului „coloanelor lui Hercule"[7]; caracterul de „erou solar" al lui Hercule și corespondența zodiacală a celor douăsprezece munci ale sale sunt prea cunoscute pentru a fi necesar să insistăm aici; și este limpede că tocmai acest caracter solar e cel ce justifică semnificația solstițială a celor două coloane

[7] În reprezentarea geografică ce plasează cele două coloane de o parte și de alta a strâmtorii Gibraltar, este evident că cea situată în Europa este coloana din nord, iar cea situată în Africa este coloana din sud.

cu care se află în legătură numele lui. Din moment ce așa stau lucrurile, deviza *non plus ultra*, care se raportează la aceste coloane, apare ca având o dublă semnificație: ea nu exprimă doar, conform interpretării obișnuite ce se referă la punctul de vedere terestru și care este de altfel valabil în ordinea sa, faptul că ele marchează limitele lumii „cunoscute", adică, în realitate, că ele sunt bornele pe care, potrivit unor rațiuni ce ar fi interesant de căutat, călătorii nu aveau permisiunea să le depășească; dar ea, deviza, indică în același timp, și aceasta ar trebui spus înainte de orice, că, din punct de vedere celest, ele sunt limitele pe care soarele nu le poate depăși și între care, ca și între cele două tangente de care era vorba mai înainte, se împlinește interior drumul său anual.[8] Aceste ultime considerații pot părea destul de îndepărtate de punctul nostru de plecare, dar, la drept vorbind, asta nu contează, pentru că ele contribuie la explicarea unui simbol care se referă în mod expres la cei doi sfinți Ioan; și, de altfel, se poate spune că, în forma creștină a tradiției, tot ceea ce privește simbolismul solstițial este, prin chiar acest fapt, mai mult sau mai puțin direct în raport cu cei doi sfinți Ioan.

---

[8] Pe unele vechi monede spaniole se vede o reprezentare a coloanelor lui Hercule legate printr-un fel de banderolă pe care este înscrisă deviza *non plus ultra*; or, fapt care pare îndeajuns de puțin cunoscut și pe care îl vom semnala ca pe o curiozitate, tocmai din această reprezentare a derivat semnul uzual al dolarului american; dar toată importanța îi era acordată acolo banderolei, care nu constituia, inițial, decât un accesoriu și care a fost schimbată în litera S a cărei formă aproape că o avea, pe când cele două coloane, care alcătuiau elementul esențial, au ajuns să fie reduse la două liniuțe paralele, verticale asemenea celor două tangente la cerc în simbolul masonic pe care l-am explicat; și faptul nu e lipsit de o anume ironie, pentru că tocmai „descoperirea" Americii a anulat în realitate vechea aplicație geografică a lui *non plus ultra*.

SIMBOLISMUL CONSTRUCTIV

XXXIX
SIMBOLISMUL BOLȚII[1]

Într-un articol din revista *The Indian Historical Quarterly* (martie 1938), Ananda K. Coomaraswamy a studiat problema simbolismului bolții, care este prea importantă și prea îndeaproape legată de anumite considerații pe care le-am dezvoltat și noi mai înainte pentru a nu încerca să-i examinăm aici principalele aspecte. Primul punct esențial de notat în această privință, în conexiune cu valoarea propriu-zis simbolică și inițiatică a artei arhitecturale, este că orice edificiu construit după date strict tradiționale prezintă, în structura și dispunerea diferitelor părți componente, o semnificație „cosmică", susceptibilă, de altfel, de o dublă aplicație, conform relației analogice dintre macrocosmos și microcosmos, adică o semnificație care se referă în același timp și la lume, și la om. Aceasta este adevărat, firește, în primul rând pentru temple și alte edificii având o destinație „sacră" în sensul cel mai limitat al cuvântului, dar este valabil și pentru simplele locuințe umane, căci nu trebuie uitat că, în realitate, nu există nimic „profan" în civilizațiile integral tradiționale, așa încât numai prin efectul unei profunde degenerescențe au putut fi construite case fără nici o altă intenție decât aceea de a răspunde nevoilor pur materiale ale locuitorilor lor, iar aceștia, la rândul

[1] Publicat în *É. T.*, octombrie 1938.

lor, au putut să fie mulțumiți cu locuințe concepute conform unor preocupări atât de înguste și de rudimentar utilitare.

Se înțelege de la sine că semnificația „cosmică" despre care am vorbit poate fi realizată în forme multiple, corespunzând tot atâtor puncte de vedere ce vor da astfel naștere unor „tipuri" arhitecturale diferite, dintre care unele vor fi în mod special legate de o anumită formă tradițională; dar nu dorim să prezentăm acum decât unul dintre aceste „tipuri", ce apare, de altfel, ca fiind fundamental și care se numără printre cele mai răspândite. Este vorba despre o structură constituită în mod esențial dintr-o bază cu secțiunea pătrată (puțin contează aici că această parte inferioară are o formă cubică ori mai mult sau mai puțin alungită), având deasupra o boltă sau o cupolă de o formă mai mult sau mai puțin emisferică. Printre exemplele cele mai caracteristice putem citi, împreună cu Coomaraswamy, *stūpa* budistă și, vom adăuga noi, *qubba* islamică, a căror formă generală este perfect asemănătoare[2]; trebuie să mai invocăm aici, printre celelalte cazuri în care această structură nu poate fi distinsă tot atât de clar la prima vedere, pe cel al bisericilor creștine, la care turla este clădită deasupra părții centrale[3]. Se cuvine să amintim de asemenea că o arcadă, cu cei doi stâlpi drepți și cu bolta ce se sprijină pe aceștia, nu este în realitate altceva decât secțiunea verticală a unei asemenea structuri; și, în această arcadă,

[2] Destinația acestor două edificii este de altfel similară, pentru că *stūpa*, la origine cel puțin, era făcută pentru a păstra relicve, iar *qubba* era înălțată pe mormântul unui *walī*.

[3] Dacă biserica are, în ansamblul ei, forma unei cruci latine, așa cum se întâmplă de obicei, trebuie să remarcăm că această cruce poate fi obținută prin desfășurarea unui cub ale cărui fețe sunt culcate peste planul său de bază (acest punct se regăsește în simbolismul masonic al *Royal Arch*); fața de bază, care rămâne firește în poziția sa inițială, corespunde în acest caz părții centrale deasupra căreia se înalță cupola.

„cheia de boltă" care ocupă vârful corespunde în mod evident celui mai înalt punct al bolții, asupra semnificației căruia vom reveni în cele ce urmează.[4]

Este ușor să ne dăm seama, în primul rând, că cele două părți ale structurii pe care am descris-o mai înainte reprezintă cerul și pământul, cărora le corespund efectiv forma pătrată și forma circulară (sau sferică, într-o construcție cu trei dimensiuni); și, cu toate că această corespondență se regăsește mai ales în tradiția extrem-orientală, ea nu-i este proprie în exclusivitate[5]. Pentru că am făcut aluzie la tradiția extrem-orientală, nu este lipsit de interes să semnalăm că, în China, veșmântul vechilor împărați trebuia să fie rotund în partea de sus și pătrat în partea de jos; într-adevăr, acest veșmânt avea o semnificație simbolică (la fel ca toate acțiunile vieții lor, care erau reglate conform ritualurilor), iar această semnificație era exact aceeași cu cea analizată aici în realizarea sa arhitecturală.[6]

---

[4] În anumite reprezentări aparținând masoneriei *Royal Arch*, semnificația „cerească" a bolții este indicată formal prin figurarea unei părți a zodiacului, una din „porțile solstițiale" fiind atunci plasată în „cheia de boltă"; această „poartă" ar trebui, în mod normal, să fie diferită după cum va fi considerat punctul, ca „intrare" sau ca „ieșire", în conformitate cu ceea ce am explicat mai înainte.

[5] În inițierea masonică, trecerea *from square to arch* reprezintă chiar o trecere „de la Pământ la Cer" (de unde termenul de *exaltation* pentru a desemna admiterea în gradul *Royal Arch*), adică din domeniul „micilor mistere" în cel al „marilor mistere", având în acest ultim caz dublul aspect „sacerdotal" și „regal", căci titlul complet corespunzător este *Holy* (*and*) *Royal Arch*, deși, din motive istorice pe care nu le vom analiza acum, „arta sacerdotală" s-a estompat oarecum în fața „artei regale". Formele circulară și pătrată sunt evocate de compas și de echer, ce servesc pentru a le trasa și care se asociază ca simboluri ale celor două principii complementare, așa cum sunt în realitate Cerul și Pământul.

[6] Împăratul însuși, astfel învești mântat, reprezenta „Omul veritabil", mediator între Cer și Pământ, ale căror puteri le reunea în propria

Să adăugăm imediat și că, dacă privim toată construcția ca pe un „hipogeu", așa cum este ea adesea, literal în anumite cazuri și simbolic în altele, ajungem din nou la simbolismul grotei ca imagine a întregului „cosmos".

Acestei semnificații generale i se alătură o alta, mai precisă: ansamblul edificiului, considerat de sus în jos, reprezintă trecerea de la Unitatea principială (căreia îi corespunde punctul central sau vârful domului, a cărui boltă nu este decât un fel de expansiune a sa) la cuaternarul manifestării elementare[7]; invers, dacă e privit de jos în sus, este vorba despre reîntoarcerea acestei manifestări la Unitate. Coomaraswamy reamintește, ca având aceeași semnificație, simbolismul vedic al celor trei *Ṛbhu* care, din cupa (*pātra*) unică a lui *Tvaṣṭṛ*, au făcut patru cupe (și se înțelege de la sine că forma cupei este emisferică, la fel ca aceea a domului); numărul ternar, intervenind aici ca un intermediar între Unitate și cuaternar, semnifică în special, în acest caz, că doar prin intermediul celor trei dimensiuni ale spațiului „unu" originar poate fi făcut „patru", ceea ce este exact reprezentat de simbolul crucii cu

---

natură; exact în același sens, un maestru mason (care ar trebui să fie, de asemenea, un „om veritabil" în măsura în care și-a realizat efectiv inițierea) „se regăsește întotdeauna între echer și compas". Să mai semnalăm, referitor la acest subiect, unul din aspectele simbolismului broaștei țestoase; carapacea inferioară, care este plată, corespunde Pământului, iar carapacea superioară, care este rotunjită în formă de dom, corespunde Cerului; animalul însuși, între cele două carapace, reprezintă Omul între Cer și Pământ, completând astfel „Marea Triadă" care joacă un rol deosebit de important în simbolismul organizațiilor inițiatice taoiste.

[7] Planul cruciform al unei biserici are, de asemenea, o structură cuaternară; simbolismul numeric rămâne deci același ca și în cazul bazei pătrate.

trei dimensiuni. Procesul invers este ilustrat de legenda lui Buddha, care, după ce a primit cele patru boluri cu ofrande ale maharajahilor din cele patru puncte cardinale, a făcut din ele un singur bol, ceea ce indică faptul că, pentru ființa „unificată", „Graalul" (pentru a întrebuința termenul tradițional occidental ce desemnează evident echivalentul acestui *pātra*) este din nou unic așa cum era la început, adică în punctul de plecare al manifestării cosmice.[8]

Înainte de a merge mai departe, vom semnala că structura despre care este vorba poate fi realizată și orizontal; la un edificiu de formă dreptunghiulară se va adăuga o parte semicirculară, plasată la una dintre extremitățile sale, și anume cea îndreptată spre zona căreia îi va fi atribuită semnificația unei corespondențe „cerești", printr-un fel de proiecție pe planul orizontal de bază; această zonă, cel puțin în cazurile cele mai cunoscute, va fi cea de unde vine lumina, adică răsăritul; iar exemplul care se impune imediat este cel al unei biserici terminate printr-o absidă semicirculară. Un alt exemplu este forma completă a unui templu masonic; se știe că Loja propriu-zisă e un „pătrat lung", adică, în realitate, un pătrat dublu, lungimea (de la răsărit la apus) fiind dublul lățimii (de la nord la sud)[9]; dar acestui dublu pătrat, care este *Hikal*, i se alătură,

[8] În legătură cu *Tvaṣṭr* și cei trei *Ṛbhu*, considerați ca o triadă de „artiști", să notăm că, în cadrul regulilor stabilite de tradiția hindusă pentru construcția unui edificiu, le regăsim oarecum corespondenții în arhitect (*sthapati*) și cei trei companioni sau asistenți, topograful (*sūtrāgrahi*), zidarul (*vardhak*) și tâmplarul (*takṣaka*): ar putea fi găsiți echivalenți ai acestui ternar în masonerie, unde el devine, între altele, sub un aspect „invers", cel al „răilor companioni", ucigași ai lui Hiram.

[9] După *Critias* al lui Platon, marele templu din Poseidonis, capitala Atlantidei, avea ca bază un dublu pătrat; dacă se consideră latura pătratului ca unitate, diagonala pătratului dublu va fi egală cu 5.

la răsărit, *Debir*, în formă de hemiciclu[10]; acesta este de altfel și planul „bazilicii" romane[11].

Acestea fiind spuse, să revenim la structura verticală: după cum remarcă și Coomaraswamy, ea trebuie să fie considerată în întregime în raport cu o axă centrală; așa stau lucrurile, în mod evident, în cazul unei colibe al cărei acoperiș în formă de boltă este susținut de un stâlp, unind vârful acoperișului cu solul și, de asemenea, în cel al anumitor *stūpa* a căror axă este reprezentată în interior, prelungindu-se uneori în sus, dincolo de dom. Totuși, nu este obligatoriu ca axa să fie întotdeauna reprezentată astfel material, tot așa cum nici „Axa Lumii", a cărei imagine este, nu e reprezentată undeva în realitate; important este că centrul solului ocupat de edificiu, adică punctul situat chiar sub vârful bolții, e întotdeauna identificat virtual cu „Centrul Lumii"; acesta, într-adevăr, nu este un „loc" în sensul topografic și literal al cuvântului, ci într-un sens transcendent și principial, și în consecință el se poate realiza în oricare „centru" stabilit și consacrat conform tradiției, de unde și necesitatea ritualurilor care fac din construirea unei clădiri o adevărată imitare a înseși creării lumii.[12] Punctul în cauză este deci un adevărat *omphalos*

[10] În Templul lui Solomon, *Hikal* era „Sfânta", iar *Debir* era „Sfânta Sfintelor".

[11] Într-o moschee, *mihrāb*, care este o nișă semicirculară, corespunde absidei dintr-o biserică și indică totodată *qibla*, adică orientarea rituală; dar această orientare, fiind dirijată spre un centru care este un punct definit de pe suprafața pământului, variază desigur conform locurilor respective.

[12] Uneori, domul însuși poate să nu existe în construcție fără ca aceasta să-i altereze sensul simbolic; vrem să facem aluzie la tipul tradițional al unei case dispuse în formă de pătrat în jurul unei curți interioare; în acest caz, partea centrală este sub cerul liber, dar atunci

(*nābhih pṛthivyāh*); în nenumărate cazuri, acolo sunt plasate altarul sau vatra, după cum e vorba de un templu sau de o casă; altarul este, de altfel, și o vatră în realitate și, invers, într-o civilizație tradițională, vatra trebuie considerată ca un veritabil altar domestic; în mod simbolic, acolo se împlinește manifestarea lui *Agni*, și vom reaminti, în legătură cu aceasta, ceea ce am spus despre nașterea lui *Avatāra* în centrul grotei inițiatice, pentru că este evident că semnificația e aceeași, doar aplicarea fiind diferită. Când există o deschidere în vârful bolții, pe acolo iese afară fumul ce se înalță din vatră; dar și aceasta, departe de a nu avea decât o rațiune pur utilitară, așa cum și-ar putea imagina modernii, are, din contră, un sens simbolic foarte profund, pe care îl vom examina acum, precizând semnificația exactă a acestui vârf al domului în cele două ordini, macrocosmică și microcosmică.

---

bolta cerească îndeplinește rolul unui dom natural. Vom spune, în treacăt, referitor la aceasta, că există o anumită legătură, într-o formă tradițională dată, între dispunerea casei și constituirea familiei; astfel, în tradiția islamică, dispunerea pe patru laturi a casei (care, în mod normal, ar trebui să fie în întregime închisă în afară, toate ferestrele deschizându-se către curtea interioară) este în raport cu limitarea numărului soțiilor la maximum patru, fiecare dintre ele având, în acest caz, una dintre laturile patrulaterului drept domeniu propriu.

XL

BOLTA ȘI ROATA[1]

Se știe că roata este, în general, un simbol al lumii: circumferința reprezintă manifestarea, care este produsă prin iradierea centrului; acest simbolism este de altfel, în mod firesc, susceptibil de semnificații mai mult sau mai puțin specializate, căci, în loc să fie aplicat manifestării universale în integralitatea sa, poate să fie aplicat doar unui anumit domeniu al manifestării. Un exemplu deosebit de important pentru cazul din urmă îl constituie cele două roți asociate care corespund unor părți diferite ale ansamblului cosmic; toate acestea sunt legate de simbolismul carului, așa cum este întâlnit, în nenumărate rânduri, în tradiția hindusă; Ananda K. Coomaraswamy a prezentat acest simbolism cu mai multe ocazii și s-a referit în special la *chatra* și *uṣṇiṣa* într-un articol din *The Poona Orientalist* (numărul din aprilie 1938) din care vom împrumuta câteva considerații în continuare.

Conform acestui simbolism, construcția unui car este, ca și construcția arhitecturală despre care tocmai am vorbit, realizarea „artizanală" a unui model cosmic; amintim numai că în virtutea considerațiilor de acest ordin meseriile, într-o civilizație tradițională, posedă o valoare spirituală și un caracter

[1] Publicat în *É. T.*, noiembrie 1938.

cu adevărat „sacru", prin aceasta ele putând să slujească, în mod firesc, ca „suport" unei inițieri. Există, de altfel, între cele două construcții în cauză un paralelism exact, cum se vede de îndată ce observăm că elementul fundamental al carului este osia (*ākṣa*, cuvânt identic cu „axă"), care reprezintă aici „Axa Lumii" și care este în cazul acesta echivalentul stâlpului (*skambha*) central al unei clădiri, întregul ansamblu al acesteia trebuind să se raporteze la el. Nu contează, așa cum am mai spus, dacă stâlpul este reprezentat material sau nu; în mod asemănător, se spune în anumite texte că osia carului cosmic este doar un „suflu separator" (*vyāna*) care, ocupând spațiul intermediar (*antarikṣa*, explicat ca *antaryakṣa*), menține Cerul și Pământul în „locurile" lor respective[2] și care, de altfel, le separă și, în același timp, le unește ca o punte (*sētu*), permițând trecerea de la unul la celălalt[3]. Cele două roți, care se află la cele două extremități ale osiei, reprezintă atunci într-adevăr Cerul și Pământul; iar osia se întinde de la una la alta, tot așa cum stâlpul central se întinde de la sol la vârful bolții. Între cele două roți și sprijinită pe osie, se găsește „cutia" (*kośa*) carului, a cărei podea, dintr-un alt punct de vedere, corespunde de asemenea Pământului, învelișul lateral spațiului intermediar, iar acoperișul, Cerului; podeaua carului cosmic

[2] Acestui aspect îi corespunde, în tradiția extrem-orientală, compararea Cerului și a Pământului cu cele două scânduri ale unui coș de trăsură. *Antarikṣa* este de asemenea, în tradiția ebraică, „tăria prin mijlocul apelor", despărțind apele inferioare de apele superioare (Facerea 1, 6); ideea exprimată în latină prin cuvântul *firmamentum* corespunde, în afară de aceasta, caracterului „diamantin" care este frecvent atribuit „Axei Lumii".

[3] Se regăsesc aici clar cele două semnificații complementare ale *barzakh*-ului din tradiția islamică.

fiind pătrată sau dreptunghiulară, iar acoperișul său fiind în formă de boltă, se regăsește aici structura arhitecturală studiată mai înainte.

Dacă se consideră cele două roți ca reprezentând Cerul și Pământul, s-ar putea obiecta poate, amândouă fiind circulare, că diferența dintre formele geometrice care le corespund în modul cel mai obișnuit nu mai apare în acest caz; dar nimic nu ne împiedică să admitem că există aici o anumită schimbare a punctului de vedere, forma circulară justificându-se de altfel oricum ca un simbol al revoluțiilor ciclice cărora le este supusă orice manifestare, atât „pământească", cât și „cerească". Cu toate acestea, putem regăsi, într-un anumit fel, diferența despre care am vorbit, presupunând că, în timp ce roata „pământească" este plană, roata „cerească" are, ca și bolta, forma unei porțiuni de sferă[4]; această considerație poate să pară stranie la prima vedere, dar există un obiect simbolic care reunește în el structura roții și pe aceea a bolții. Acest obiect, a cărui semnificație „cerească" e neîndoielnică, este parasolul (*chatra*): spițele sale sunt asemănătoare, în mod evident, cu cele ale roții și, ca și acestea, se reunesc într-un nucleu, într-o piesă centrală (*karnika*), care este punctul lor de sprijin și care este descrisă ca un „glob perforat"; axa, adică mânerul umbrelei, trece prin această piesă centrală, tot așa cum osia carului pătrunde în butucul roții; iar prelungirea acestei axe dincolo de punctul de întâlnire al spițelor corespunde, în plus, axei unui *stūpa*, în cazurile în care acesta se înalță în formă de catarg deasupra vârfului cupolei; este de altfel evident că umbrela însăși, prin rolul căruia îi este

[4] Această diferență de formă este cea existentă între cele două carapace ale broaștei țestoase, al cărei simbolism echivalent l-am indicat.

destinată, nu reprezintă altceva decât echivalentul „portativ", dacă se poate spune astfel, al unui acoperiş boltit.

În virtutea simbolismului său „ceresc", umbrela este unul dintre însemnele regalităţii; este, de asemenea, la drept vorbind, o emblemă a lui *Cakravartin*, sau monarhul universal[5], şi, dacă este atribuită şi suveranilor obişnuiţi, se întâmplă aşa numai pentru că ei îl reprezintă, într-un fel, pe acesta, fiecare în interiorul propriului său domeniu, participând astfel la natura sa şi identificându-se cu el în funcţia sa cosmică[6]. Este important să mai semnalăm că, printr-o aplicare strictă a sensului invers al analogiei, umbrela, în utilizarea ei obişnuită pe care o are în „lumea de jos", constituie o protecţie împotriva luminii, în timp ce, atunci când reprezintă cerul, spiţele sale sunt chiar razele luminii înseşi; şi, bineînţeles, cu acest sens superior este considerată un atribut al regalităţii. O remarcă asemănătoare i se aplică şi lui *uşniṣa*, înţeles în sensul său primar de acoperământ de cap; acesta are de obicei rolul de a proteja de căldură, dar, când este atribuit simbolic soarelui, el reprezintă, invers, ceea ce iradiază căldură (acest sens dublu este conţinut în însăşi etimologia cuvântului *uşniṣa*); să mai adăugăm că, potrivit semnificaţiei sale „solare", *uşniṣa*, care este un turban, dar poate fi şi o coroană, ceea ce înseamnă acelaşi lucru în fond, constituie, ca si umbrela, un însemn al regalităţii; şi unul, şi celălalt sunt astfel

[5] Vom mai aminti, referitor la aceasta, că însăşi denumirea de *Cakravartin* se raportează de asemenea la simbolismul roţii.

[6] Ne-am referit mai înainte la funcţia cosmică recunoscută a împăratului în tradiţia extrem-orientală; se înţelege de la sine că acelaşi lucru se petrece şi aici; în legătură cu ceea ce am spus despre semnificaţia umbrelei, vom mai remarca, de asemenea, că în China săvârşirea ritualurilor constituind „cultul Cerului" era rezervată în exclusivitate împăratului.

asociate caracterului de „glorie" inerent acesteia, în loc să răspundă unei simple nevoi practice, cum se întâmplă pentru omul obișnuit.

Pe de altă parte, în timp ce *uṣṇiṣa*[7] învăluie capul, umbrela se identifică cu capul însuși; într-adevăr, în corespondența sa „microcosmică" ea reprezintă craniul și părul; trebuie remarcat, în această privință, că, în simbolismul diferitelor tradiții, părul reprezintă cel mai adesea razele luminoase. În vechea iconografie budistă, ansamblul constituit din urmele picioarelor, altarul sau tronul[8] și umbrela, corespunzând Pământului, respectiv spațiului intermediar și Cerului, figurează, într-un mod complet, corpul cosmic al lui *Mahāpuruṣa* sau al „Omului universal"[9]. De asemenea, bolta, în cazuri cum ar fi *stūpa*, este totodată, în anumite privințe, o reprezentare

---

[7] În tradiția islamică, turbanul, considerat în special ca semn distinctiv al *shaykh*-ului (în ordine exoterică și ezoterică), este denumit în mod curent *tāj al-islām*; este deci o coroană (*tāj*) care, în cazul acesta, nu reprezintă semnul puterii temporale, cum este cea a regilor, ci al unei autorități spirituale. Să mai amintim, referitor la raportul coroanei cu razele solare, și legătura strânsă care există între simbolismul său și cel al coamelor, despre care am vorbit deja.

[8] Tronul este, ca loc pe care se stă, echivalentul, într-un anume sens, al altarului, acesta fiind locul în care șade *Agni*; carul cosmic este de asemenea condus de *Agni*, sau de Soare, care are în acest caz drept jilț „cutia" carului; în ceea ce privește raportul „Axei Lumii" cu *antarikṣa*, se mai poate observa că, atunci când altarul sau vatra sunt plasate sub deschizătura centrală a bolții unei clădiri, „coloana de fum" a lui *Agni*, care se ridică și iese prin această deschizătură, reprezintă „Axa Lumii".

[9] Se pot face referiri, în această privință, la descrierea corpului „macrocosmic" al lui *Vaiśvanara*, în care ansamblul sferelor luminoase cerești este asimilat părții superioare a capului, adică bolții craniene (vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XII).

a craniului uman[10]; iar această observaţie e deosebit de importantă în virtutea faptului că deschizătura prin care trece axa, fie că este vorba de boltă sau de umbrelă, corespunde, în fiinţa omenească, lui *brahma-randhra*; vom reveni mai pe larg asupra acestui subiect.

[10] A.K. Coomaraswamy ne-a semnalat că aceeaşi remarcă se aplică şi *tumulus*-ului preistoric, a cărui formă pare adesea că a imitat-o intenţionat pe cea a craniului; cum, de altfel, *tumulus*-ul sau movila este o imagine artificială a muntelui, aceeaşi semnificaţie trebuie să fie atribuită simbolismului acestuia. În această privinţă, nu este lipsit de interes să remarcăm faptul că numele *Golgotha* înseamnă exact „craniu", ca şi cuvântul *Calvarium*, prin care a fost tradus în latină; după o legendă care a circulat în Evul Mediu, dar a cărei origine poate fi datată cu mult înainte, această denumire s-ar referi la craniul lui Adam, care ar fi fost îngropat în acest loc (sau care, într-un sens mai ezoteric, s-ar identifica de fapt cu muntele însuşi), iar aceasta ne readuce la considerarea „Omului universal"; acest craniu apare adesea reprezentat la baza crucii, care constituie, după cum se ştie, o altă reprezentare a „Axei Lumii".

XLI
POARTA STRÂMTĂ[1]

În studiul său despre simbolismul bolții, Ananda K. Coomaraswamy a semnalat un punct de vedere care este demn de atenție în ceea ce privește reprezentarea tradițională a razelor solare și legătura ei cu „Axa Lumii"; în tradiția vedică, soarele se află întotdeauna în centrul Universului, și nu în punctul său cel mai de sus, deși, privit dintr-un punct oarecare, el apare ca fiind totuși plasat în „vârful arborelui"[2]; aceasta este ușor de înțeles dacă se consideră Universul ca fiind simbolizat prin roată, soarele găsindu-se în centrul acesteia și orice stare a ființei aflându-se pe circumferința sa[3]. Din oricare punct al acesteia din urmă, „Axa Lumii" este în același timp o rază a cercului și o rază a soarelui, și ea trece geometric prin soare pentru a se prelungi dincolo de centrul lui și a completa diametrul; dar asta nu e tot, pentru că există și o „rază solară" a cărei prelungire nu e susceptibilă de nici o reprezentare geometrică. Este vorba, în acest caz, de formula conform căreia

---

[1] Publicat în *É. T.*, decembrie 1938.

[2] Am mai indicat cu alte ocazii reprezentarea soarelui, în diferite tradiții, ca un fruct al „Arborelui Vieții".

[3] Această poziție centrală și, în consecință, invariabilă a soarelui îi conferă aici caracterul unui adevărat „pol" și îl situează totodată în mod constant la zenit în raport cu orice punct din Univers.

soarele e descris ca având șapte raze; dintre acestea, șase, opuse două câte două, formează acel *trivid vajra*, adică crucea cu trei dimensiuni; cele care corespund zenitului și nadirului coincizând cu „Axa Lumii" (*skambha*), în timp ce acelea care corespund nordului și sudului, estului și vestului determină extensia unei „lumi" (*loka*) reprezentate printr-un plan orizontal. Cât despre cea de-a „șaptea rază", care trece prin soare, dar într-un alt sens decât acela care a fost indicat mai sus, pentru a conduce către lumile suprasolare (considerate ca domeniul „nemuririi"), ea corespunde centrului propriu-zis și, în consecință, nu poate fi ilustrată decât prin intersecția brațelor crucii cu trei dimensiuni[4]; prelungirea sa dincolo de soare nu e ca atare reprezentabilă, și aceasta corespunde întocmai caracterului „incomunicabil" și „inexprimabil" al realității pe care o simbolizează. Din punctul nostru de vedere, și al celui care s-ar situa pe „circumferința" Universului, această rază sfârșește chiar în soare și se identifică într-un anumit fel cu el, dată fiind calitatea lui de centru, căci nimeni nu poate privi prin discul solar cu ajutorul unui mijloc fizic sau psihic, iar această trecere „dincolo de soare" (care este „ultima moarte" și trecerea spre adevărata „nemurire") nu e posibilă decât în ordinea pur spirituală.

Ceea ce este important de remarcat acum, pentru a lega aceste considerații de cele prezentate mai înainte, este următorul fapt: prin această a „șaptea rază", inima oricărei ființe este legată direct de soare; ea este deci „raza solară" prin excelență, *suṣumṇā*, prin care această conexiune e stabilită constant

[4] Mai trebuie remarcat și că, în reprezentările simbolice ale soarelui cu șapte raze, în special pe vechile monede indiene, deși aceste raze sunt toate dispuse circular în jurul discului central, cea de-a „șaptea rază" se distinge de celelalte printr-o formă net diferită.

și invariabil[5]; și tot ea constituie acel *sutrātmā* care leagă toate stările ființei între ele și de centrul său total[6]. Pentru acela care se întoarce spre centrul propriei sale ființe, această a „șaptea rază" coincide, așadar, în mod obligatoriu cu „Axa Lumii"; tocmai pentru o asemenea ființă se spune că „Soarele răsare întotdeauna la zenit și apune la nadir"[7]. Astfel, deși „Axa Lumii" nu este, în mod actual, cea de-a „șaptea rază" pentru o ființă oarecare, situată într-un punct sau altul de pe circumferință, ea este totuși astfel virtual, în sensul că poate să se identifice cu aceasta prin întoarcerea la centru, indiferent de starea de existență în care se efectuează întoarcerea. S-ar mai putea spune că această a „șaptea rază" este singura „Axă" realmente imuabilă, singura care, din punct de vedere universal, poate fi desemnată cu adevărat prin acest nume, și că orice „axă" particulară, legată de o situație contingentă, nu este cu adevărat o „axă" decât tocmai datorită acestei posibilități de identificare cu ea; și aici se găsește, în definitiv, ceea ce conferă întreaga sa semnificație oricărei reprezentări „localizate" simbolic a „Axei Lumii", cum ar fi, de exemplu, aceea pe care am prezentat-o mai înainte în structura edificiilor construite după reguli tradiționale și, în special, a acelora care sunt acoperite de o boltă, căci ne vom referi în continuare exact la acest subiect.

Fie că axa este reprezentată material sub forma unui arbore sau a unui stâlp central, fie că este reprezentată printr-o flacără ce se înalță, fie prin „coloana de fum" a lui *Agni* în cazul în

---

[5] Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XX.

[6] La acestea se referă, în tradiția islamică, unul dintre sensurile cuvântului *as-sirr*, literal „secretul", folosit pentru a desemna ceea ce este central în orice ființă și, în același timp, legătura sa directă cu „Centrul" suprem, în virtutea acestui caracter de „incomunicabilitate" despre care am vorbit.

[7] *Chāndogya Upaniṣad*, a 3-a Prapāthaka, a 8-a Khaṇḍa, śruti 10.

care centrul edificiului este ocupat de altar sau de vatră[8], ea ajunge întotdeauna exact în vârful bolții și uneori chiar, așa cum am mai semnalat, o traversează și se prelungește dincolo de ea în formă de catarg – sau de mâner al umbrelei, într-un alt exemplu cu un simbolism echivalent. Este evident aici că acest vârf al bolții se identifică cu butucul roții cerești al „carului cosmic"; și, după cum am văzut, centrul acestei roți fiind ocupat de soare, rezultă că trecerea axei prin acest punct reprezintă trecerea „dincolo de Soare" și prin el, despre care am vorbit mai înainte. Același lucru se întâmplă atunci când, în absența unei reprezentări materiale a axei, bolta este străpunsă, în vârf, de o deschizătură circulară (prin care iese, în cazul amintit, fumul din vatra plasată chiar dedesubt); această deschizătură este o reprezentare a discului solar însuși în calitatea sa de „Ochi al Lumii", și prin ea se efectuează ieșirea din „cosmos", așa cum am explicat în studiile consacrate simbolismului grotei[9]. În orice caz, prin această deschizătură centrală, și numai prin ea, poate să treacă ființa în *Brahma-loka*, un domeniu în esență „extracosmic"[10]; și tot

[8] În cazul pe care l-am semnalat deja, al unei locuințe dispuse în jurul unei curți interioare sub cerul liber (și care nu primește lumina decât dinspre interior), centrul acestei curți este uneori ocupat de o fântână; aceasta reprezintă, în cazul respectiv, „Fântâna Vieții" aflată la baza „Arborelui din Mijloc" (deși, firește, arborele poate să nu aibă o reprezentare materială).

[9] La indienii din America de Nord, care par să fi conservat mai multe date tradiționale ce pot fi recunoscute mai ușor decât se crede de obicei, diferitele „lumi" sunt adesea reprezentate ca o serie de grote suprapuse, și numai urcând în lungul unui arbore central poate trece o ființă de la una la cealaltă; firește, lumea noastră este ea însăși una dintre aceste grote, având ca boltă cerul.

[10] Referitor la acest subiect, am putea aminti descrierile referitoare la *deva-yāna*, care se încheie „dincolo de soare" în *Brahma-loka* (vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XXI).

ea este „poarta strâmtă" care, în simbolismul evanghelic, permite accesul în „Împărăția lui Dumnezeu"[11].

Corespondența „microcosmică" a acestei „porți solare" este ușor de găsit, mai ales dacă ne referim la asemănarea bolții cu craniul omenesc, pe care am menționat-o mai înainte: vârful bolții este „coroana" capului, adică punctul în care ajunge „artera coronară" subtilă, sau *suṣumṇā*, care se găsește în prelungirea directă a „razei solare" numite tot *suṣumṇā*, și care este în realitate, cel puțin virtual, porțiunea axială „intraumană", dacă ne putem exprima astfel. Acest punct este orificiul numit *brahma-randhra*, prin care iese spiritul ființei pe cale să se elibereze, atunci când legăturile care îl uneau cu compusul uman corporal și psihic (în calitate de *jīvātman*) au fost rupte[12]; se înțelege de la sine că această cale este rezervată exclusiv ființei „cunoscătoare" (*vidvān*), pentru care „axa" s-a identificat efectiv cu cea de-a „șaptea rază", și care este de acum înainte pregătită să iasă definitiv din „cosmos", trecând „dincolo de Soare".

---

[11] În simbolismul tragerii cu arcul, centrul țintei are aceeași semnificație; fără a insista aici asupra acestui subiect, vom aminti doar că săgeata este tot un simbol „axial", precum și una dintre reprezentările cele mai frecvente ale „razei solare". În anumite cazuri, un fir este legat de săgeată și trebuie să treacă prin țintă; aceasta amintește în mod frapant de alegoria evanghelică a „urechii acului", iar simbolul firului (*sūtra*) se regăsește și în termenul *sūtrātma*.

[12] De toate acestea se leagă foarte clar ritul trepanării postume, a cărui existență a fost constatată în numeroase morminte preistorice și care s-a păstrat chiar până în epoci mult mai recente la anumite popoare; de altfel, în tradiția creștină, tonsura preoților, a cărei formă e aceeași cu a discului solar și a „ochiului" bolții, se referă în mod vizibil la același simbolism ritual.

XLII
OCTOGONUL[1]

Revenim la problema simbolismului – comun majorității tradițiilor – edificiilor construite pe baza unei secțiuni pătrate având deasupra ei o boltă sau o cupolă, mai mult sau mai puțin emisferică. Cum formele pătrate sau cubice se raportează la pământ, iar formele circulare sau sferice, la cer, semnificația acestor două structuri este evidentă; vom mai adăuga faptul că pământul și cerul desemnează aici nu numai cei doi poli între care se produce orice manifestare, cum este cazul Marii Triade extrem-orientale, ci conțin, de asemenea, ca și *Tribhuvana* hindus, aspecte ale acestei manifestări care sunt cele mai apropiate de poli și care, din această cauză, se numesc lumea pământească și lumea cerească. Mai există un punct de vedere asupra căruia nu am avut ocazia să insistăm anterior și care merită totuși să fie luat în considerare: dacă ansamblul structurii acestui gen de edificii, ce reprezintă realizarea unui „model cosmic", s-ar limita numai la cele două părți, el ar fi incomplet, în sensul că din suprapunerea celor „trei lumi" ar lipsi un element corespunzător „lumii intermediare". De fapt, acest element există, căci cupola sau bolta circulară nu pot fi așezate direct pe baza pătrată, și este necesară, pentru a permite trecerea de la una la cealaltă, o

[1] Publicat în *É. T.*, iulie–august 1949.

formă de tranziție care să fie, într-un anume fel, intermediară între pătrat și cerc, formă care este, în general, octogonul.

Această formă octogonală este, în realitate, din punct de vedere geometric, mai apropiată de cerc decât de pătrat, pentru că un poligon regulat se aseamănă cu atât mai mult cu cercul cu cât numărul laturilor sale este mai mare. Se știe, într-adevăr, că cercul poate fi considerat ca limita spre care tinde un poligon regulat atunci când numărul laturilor sale crește la indefinit; și se vede clar aici caracterul limitei înțelese în sens matematic: ea nu este ultimul termen al seriei care tinde către ea, ci se găsește în afară și dincolo de această serie, căci, oricât de mare ar fi numărul laturilor unui poligon, acesta nu va ajunge niciodată să se confunde cu cercul, a cărui definiție este, în esență, diferită de cea a poligoanelor.[2] Pe de altă parte, se poate remarca faptul că, în seria poligoanelor obținute pornind de la pătrat și dublând de fiecare dată numărul laturilor, octogonul e primul termen[3]; el este deci cel mai simplu dintre toate aceste poligoane și poate fi în același timp considerat ca reprezentativ pentru întreaga serie de intermediari.

Din punctul de vedere al simbolismului cosmic, privit în special din perspectivă spațială, forma cuaternară, adică aceea de pătrat când e vorba de poligoane, este desigur în legătură cu cele patru puncte cardinale și diferitele lor corespondențe tradiționale. Pentru a obține forma octogonală, mai trebuie luate în considerare, între cele patru puncte cardinale, și cele patru puncte intermediare[4], care formează cu

---

[2] Vezi *Les Principes du calcul infinitésimal*, cap. XII și XIII.

[3] Sau al doilea, dacă se numără și pătratul ca prim termen; dar, dacă vorbim despre seria intermediarilor între pătrat și cerc, așa cum facem aici, octogonul este cu adevărat primul termen.

[4] Când punctele cardinale sunt puse în corespondență cu elementele corporale, punctele intermediare corespund calităților sensibile: cald și rece, uscat și umed.

acestea un ansamblu de opt direcții, numite în diversele tradiții „cele opt vânturi"[5]. Această reprezentare a „vânturilor" implică aici un aspect remarcabil: în ternarul vedic al „zeităților" care stăpânesc cele trei lumi, *Agni*, *Vāyu* și *Āditya*, *Vāyu* corespunde, într-adevăr, lumii intermediare. Referitor la cele două părți, inferioară și superioară, ale edificiului reprezentând lumea pământească și lumea cerească, așa cum am mai spus, mai trebuie observat că altarul sau vatra, care ocupă în mod normal centrul bazei, corespunde în mod evident lui *Agni*, în vreme ce „ochiul" aflat în vârful bolții reprezintă „poarta solară", corespunzând astfel în mod riguros lui *Āditya*. Să mai adăugăm și că *Vāyu*, identificat cu „suflul vital", se găsește într-o relație strânsă cu domeniul psihic al manifestării subtile, ceea ce desăvârșește justificarea acestei corespondențe considerate fie în ordinea macrocosmică, fie în ordinea microcosmică.

În construcție, forma octogonală poate fi realizată desigur în diferite moduri, în special prin opt stâlpi pe care se sprijină bolta; în acest sens, un exemplu în China este cazul *Ming Tang*-ului[6], „al cărui acoperiș rotund se sprijină pe opt coloane care, la rândul lor, stau pe o bază pătrată ca pământul, căci, pentru a realiza această cvadratură a cercului, care se întinde de la unitatea cerească a bolții până la pătratul elementelor pământești, trebuie să se treacă prin octogon, care se găsește în relație cu lumea intermediară a celor opt direcții, a celor

[5] La Atena, „Turnul Vânturilor" era octogonal. Să notăm în trecere caracterul singular al termenului de „roză a vânturilor", întrebuințat în mod curent fără să i se acorde atenție; în simbolismul rozicrucian, *Rosa Mundi* și *Rota Mundi* erau expresii echivalente, iar *Rosa Mundi* era reprezentată cu opt raze corespunzând elementelor și calităților sensibile.

[6] *Cf. La Grande Triade*, cap. XVI.

opt porți și a celor opt vânturi"[7]. Simbolismul celor „opt porți", care este menționat și aici, se explică prin faptul că poarta este în esență un loc de trecere, reprezentând ca atare tranziția de la o stare la cealaltă și, în special, de la o stare „exterioară" la una „interioară", cel puțin relativ, indiferent de nivelul la care se situează, comparabilă întotdeauna cu aceea de la lumea pământească și lumea cerească.

În creștinism, forma octogonală era aceea a vechilor baptisterii și, în pofida uitării sau a neglijării simbolismului acestora începând cu epoca Renașterii, această formă se regăsește în general și astăzi în bazinul baptisteriilor.[8] Și aici este vorba evident de un loc de trecere sau de tranziție; de altfel, în primele secole baptisteriul era situat în afara bisericii și numai celor care primiseră botezul li se îngăduia să pătrundă în interiorul acesteia; faptul că baptisteriile au fost apoi transferate în biserică, dar întotdeauna în apropierea intrării, nu schimbă cu nimic semnificația lor. Într-un anumit sens, și conform celor spuse de noi până acum, biserica se află, în raport cu exteriorul, într-o corespondență care este ca o imagine a corespondenței dintre lumea cerească și lumea pământească, iar baptisteriul, prin care trebuie să se treacă pentru a merge dintr-o lume în cealaltă, corespunde prin aceasta lumii intermediare; în plus, baptisteriul se găsește într-o relație și mai directă cu lumea intermediară prin caracterul ritualului care se săvârșește în acest loc, și care este tocmai mijlocul de regenerare efectuat în domeniul psihic, adică în cadrul elementelor ființei care aparțin prin natura lor tocmai acestei lumi intermediare.[9]

---

[7] Luc Benoist, *Art du monde*, p. 90.

[8] *Cf. ibid.*, p. 65.

[9] Sfințind apa, preotul trasează la suprafața ei, suflând, un semn având forma literei grecești *psi*, inițială a cuvântului *psyche*; este un

Referitor la cele opt direcții, am relevat o concordanță între formele tradiționale diferite care, deși se referă la niște considerații de un alt ordin decât acela pe care l-am avut în vedere în mod special, ne pare prea interesantă ca să nu o cităm: dl Luc Benoist semnalează[10] că, „în *Scivias* al Sfintei Hildegarde, tronul divin care înconjoară lumile este reprezentat printr-un cerc susținut de opt îngeri". Or, acest „tron care înconjoară lumile" este o traducere cât se poate de exactă a expresiei arabe *al-ʿarsh al-muḥīṭ*, iar o reprezentare identică se găsește și în tradiția islamică, unde cercul este de asemenea susținut de opt îngeri care, așa cum am mai explicat[11], corespund în același timp celor opt direcții și unor grupuri de litere din alfabetul arab; va trebui să recunoaștem că o astfel de „coincidență" este mai degrabă uimitoare! Nu mai e vorba aici de lumea intermediară, afară de cazul în care admitem că funcția acestor îngeri stabilește o conexiune între lumea pământească și lumea cerească; acest simbolism poate fi totuși legat, cel puțin dintr-un anumit punct de vedere, de ceea ce am arătat mai înainte amintindu-ne de textul biblic după care Dumnezeu „face din Vânturi vestitorii săi"[12], și remarcând că îngerii sunt literalmente „mesagerii" divini.

---

fapt foarte semnificativ, deoarece influența căreia apa sfințită îi servește drept vehicul trebuie să opereze efectiv în ordine psihică; și este ușor de văzut și raportul acestui ritual cu „suflul vital" despre care vorbeam mai sus.

[10] *Op. cit.*, p. 79.

[11] „Note sur l'angélologie de l'alphabet arabe", în *É.T.*, august–septembrie 1938.

[12] Psalmul 104, 4.

XLIII

„PIATRA UNGHIULARĂ"[1]

În tradiția creștină, simbolismul „pietrei unghiulare" se bazează pe acest text: „Piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceasta a ajuns să fie în capul unghiului" (*caput anguli*)[2]. Este ciudat faptul că acest simbolism e cel mai adesea rău înțeles ca urmare a unei confuzii care se face frecvent între această „piatră unghiulară" și „piatra de temelie" la care se referă următorul text, și mai cunoscut: „Tu ești Petru și pe această piatră voi clădi Biserica Mea, și porțile iadului nu o vor birui."[3] Această confuzie este ciudată, spunem noi, căci, din punctul de vedere specific creștin, se ajunge până la a-l confunda pe Sfântul Petru cu însuși Cristos, pentru că acesta este desemnat în mod expres ca „piatră unghiulară", după cum demonstrează acest pasaj din Sfântul Pavel care, în plus, o distinge net de „fundațiile" edificiului: „Zidiți fiind pe temelia apostolilor și a profocilor, piatra cea din capul unghiului [*summo angulari lapide*] fiind însuși Isus Cristos. Întru El, orice zidire bine alcătuită crește ca să ajungă un locaș sfânt în Domnul. În care voi împreună sunteți zidiți [*coedificamini*], spre a fi

[1] Publicat în *É. T.*, aprilie–mai 1940.

[2] Psalmul 118, 22; Matei, 21, 42; Marcu, 12, 10; Luca, 20, 17.

[3] Matei, 16, 18.

locaș al lui Dumnezeu în Duh.“[4] Dacă această confuzie despre care am vorbit ar aparține doar perioadei moderne, nu ar trebui să fim peste măsură de uimiți, dar se pare că ea se întâlnește deja în niște epoci în care nu mai este posibil să o atribuim pur și simplu ignorării simbolismului; suntem deci obligați să ne întrebăm dacă, în realitate, nu va fi fost vorba mai degrabă de o „substituire“ inițială intenționată, ce se explică prin rolul Sfântului Petru de „înlocuitor“ al lui Cristos (în latină, *vicarius* corespunzând termenului arab *Khalīfa*); dacă ar fi așa, acest mod de a „voala“ simbolismul „pietrei unghiulare“ ar părea să ne indice că el era considerat ca având ceva deosebit de misterios, și vom vedea mai departe că această supoziție este departe de a fi nejustificată[5]. Oricum, există în această identificare a celor două pietre, chiar și numai din punct de vedere logic, o imposibilitate ce apare cu claritate de îndată ce examinăm cu mai multă atenție textele pe care le-am citat: „piatra de temelie“ este cea care se așază prima, chiar la începutul construirii unui edificiu (de aceea ea mai este numită și „prima piatră“)[6]; cum ar putea deci să fie aruncată

[4] Epistola către Efeseni, 2, 20–22.

[5] „Substituirea“ a putut fi facilitată prin similitudinea fonetică existentă între numele ebraic *Kefas*, care înseamnă „piatră“, și cuvântul grecesc *kephales*, „cap“; dar între aceste două cuvinte nu există nici un alt raport, iar fundamentul unui edificiu nu poate fi, desigur, identificat cu „capul“ său, altfel spus cu vârful său, ceea ce ar însemna o răsturnare a întregului edificiu; ne-am putea întreba și dacă această „răsturnare“ nu corespunde simbolic crucificării Sfântului Petru cu capul în jos.

[6] Această piatră trebuie să fie plasată în unghiul nord-estic al edificiului; vom nota, în legătură cu aceasta, că trebuie să distingem, în simbolismul Sfântului Petru, mai multe aspecte sau funcții cărora le corespund „situații“ diferite, căci, pe de altă parte, în calitatea sa de *ianitor*, locul său este la apus, unde se găsește intrarea oricărei biserici orientate în mod obișnuit; în plus, Sfântul Petru și Sfântul Pavel sunt

în cursul construirii? Pentru ca lucrurile să se întâmple astfel ar trebui, dimpotrivă, ca „piatra unghiulară" să nu-și poată găsi încă locul; și, într-adevăr, așa cum vom vedea, ea nu și-l poate găsi decât în momentul terminării întregului edificiu, și abia atunci ea va deveni, cu adevărat, „capul unghiului".

Într-un articol pe care l-am semnalat deja[7], Ananda Coomaraswamy observă că intenția textului Sfântului Pavel este, evident, aceea de a-l reprezenta pe Cristos ca principiu unic de care depinde întregul edificiu al Bisericii, și el mai adaugă că „principiul unui lucru nu este nici una din părțile sale, nici totalitatea părților sale, ci constă în faptul că toate părțile sunt reduse la o unitate fără compoziție". „Piatra de temelie" (*foundation-stone*) poate foarte bine, într-un anumit sens, să fie „piatra unghiului" (*corner-stone*), așa cum se procedează de obicei, pentru că ea este așezată într-un unghi sau într-un „colț" (*corner*) al clădirii[8]; dar ea nu este singura cu această funcție, clădirea având, în mod obligatoriu, patru unghiuri; și chiar dacă am vrea să vorbim cu precădere despre „prima piatră", aceasta nu se deosebește cu nimic de pietrele de bază ale celorlalte unghiuri, excepție făcând poate doar prin situarea sa[9]; căci ea nu se deosebește nici prin forma sa, nici prin

---

prezentați și ca cele două „coloane" ale Bisericii, fiind atunci în mod obișnuit figurați unul cu cheile, iar celălalt cu sabia, în atitudinea celor doi *dvārapāla*.

[7] „Eckstein", în revista *Speculum*, numărul din ianuarie 1939.

[8] Vom fi obligați, în acest studiu, să ne referim adesea la termenii „tehnici" englezești pentru că, aparținând inițial limbajului vechii masonerii operative, ei au fost, în majoritate, păstrați în special în ritualurile lui *Royal Arch Masonry* și în cele ale gradelor accesorii care îi sunt asociate, ritualuri pentru care nu există nici un echivalent în franceză; și se va vedea că traducerea anumitor termeni este destul de dificilă.

[9] Conform ritualului operativ, această „primă piatră" este, așa cum am spus, cea a unghiului nord-estic; pietrele din celelalte unghiuri

funcția sa, nefiind, în fond, decât unul dintre cele patru suporturi egale între ele; am putea spune că oricare dintre cele patru *corner-stones* „reflectă" într-un fel principiul dominant al edificiului, dar aceasta nu înseamnă că ele trebuie considerate ca fiind principiul însuși[10]. De altfel, dacă așa ar sta lucrurile, nici nu s-ar putea vorbi logic despre „*piatra* unghiulară", pentru că, în fapt, ar trebui să fie patru; aceasta trebuie să fie deci o piatră în mod esențial diferită de *corner-stone*, înțeleasă în sensul curent de „piatră de temelie", ele neavând în comun decât apartenența la același simbolism „constructiv".

Am făcut aluzie la forma „pietrei unghiulare", un aspect deosebit de important: pentru că această piatră are o formă specială și unică, ce o diferențiază de toate celelalte, nu numai că nu-și poate găsi locul în timpul ridicării construcției, dar nici măcar constructorii nu pot înțelege care îi este destinația; căci, dacă ar înțelege, este evident că nu ar arunca-o, ci s-ar mulțumi să o păstreze până la sfârșit; dar ei se întreabă „ce vor face cu piatra" și, neputând găsi un răspuns satisfăcător la această întrebare, hotărăsc, crezând-o inutilizabilă, „să o arunce printre resturi" (*to heave it over among the rubbish*)[11]. Destinația acestei pietre nu poate fi înțeleasă decât de o altă categorie de constructori, care în acest stadiu nu intervin încă: sunt cei care au trecut „de la echer la compas", și prin această diferențiere trebuie să se înțeleagă, firește, cea dintre

---

sunt situate succesiv, urmând mersul aparent al soarelui, adică în următoarea ordine: sud-est, sud-vest, nord-vest.

[10] Această „reflectare" este evident într-o legătură directă cu substituirea despre care am vorbit.

[11] Expresia *to heave over* este destul de neobișnuită și aparent nefolosită cu acest sens în engleza modernă; ea ar părea să semnifice „a ridica" sau „a înălța", dar, după restul frazei citate, este clar că în realitate ea se referă aici tocmai la „aruncarea" pietrei.

formele geometrice pe care le trasează respectivele instrumente, adică forma pătrată și forma circulară, ce simbolizează în general, așa cum se știe, pământul și cerul; aici, forma pătrată corespunde părții inferioare a edificiului, iar forma circulară, părții sale superioare care, în acest caz, trebuie să fie deci constituită de o cupolă sau o boltă.[12] Într-adevăr, „piatra unghiulară" este în realitate tocmai „cheia de boltă" (*keystone*); Ananda Coomaraswamy spune că, pentru a reda adevărata semnificație a expresiei „a devenit capul unghiului" (*is become the head of the corner*), am putea-o traduce prin *is become the keystone of the arch*, ceea ce este perfect exact; și, astfel, această piatră, atât prin forma, cât și prin poziția sa, este efectiv unică în întregul edificiu, așa cum și trebuie să fie pentru a putea simboliza principiul de care depinde totul. Vom fi uimiți poate că această reprezentare a principiului nu e plasată astfel decât pe ultimul loc în cadrul construcției; dar se poate spune că aceasta, în întregul său, este ordonată în funcție de ea (ceea ce afirmă și Sfântul Pavel atunci când spune că „întru El, orice zidire bine alcătuită crește ca să ajungă un locaș sfânt în Domnul"), căci în ea se regăsește în final unitatea întregii construcții; mai există o aplicație a acestei analogii, pe care am explicat-o deja cu alte ocazii, între „primul" și „ultimul", între „principiu" și „sfârșit": construcția reprezintă manifestarea în care principiul nu apare decât ca desăvârșire ultimă; și tocmai în virtutea acestei analogii, „prima piatră", sau „piatra de temelie", poate fi privită ca o „reflectare" a „ultimei pietre", care este adevărata „piatră unghiulară".

[12] Această diferență este, cu alte cuvinte, aceea dintre *Square Masonry* și *Arch Masonry*, care, prin raporturile lor respective cu „pământul" și cu „cerul" sau cu părțile edificiului ce le reprezintă, sunt puse aici în corespondență cu „micile mistere" și cu „marile mistere".

Echivocul implicat într-o expresie precum *corner-stone* se bazează în definitiv pe diferitele sensuri posibile ale cuvântului „unghi"; Coomaraswamy remarcă faptul că, în diferite limbi, cuvintele care semnifică „unghi" sunt adesea în raport cu altele care înseamnă „cap" și „extremitate": în greceşte, *kephales*, „cap", și în arhitectură „capitel" (*capitulum*, diminutiv al lui *caput*) nu pot fi aplicate decât vârfului; dar *akros* (sanscritul *agra*) poate indica o extremitate în oricare direcție, adică, în cazul unui edificiu, vârful sau unul dintre cele patru „colțuri" (acest ultim cuvânt este etimologic înrudit cu grecescul *gonia*, „unghi"), deși, adesea, el se aplică de preferință vârfului. Dar ceea ce este și mai important, din punctul de vedere special al textelor privind „piatra unghiulară" în tradiția iudeo-creștină, este considerarea cuvântului ebraic care înseamnă „unghi": acest cuvânt este *pina*, și putem întâlni expresiile *eben pina*, „piatra unghiului", și *roș pina*, „capul unghiului"; cu adevărat remarcabil este faptul că, în sens figurat, același cuvânt *pina* este utilizat cu semnificația de „conducător": o expresie desemnând „conducătorii poporului" (*pinot ha-am*) este tradusă literal în Vulgata prin *angulos populorum*[13]. Un „conducător" este etimologic un „cap" (*caput*), iar *pina* se leagă prin rădăcina sa de *pne*, care înseamnă „față"; relația strânsă dintre aceste două idei de „cap" și de „față" este evidentă și, în afară de aceasta, termenul „față" aparține unui simbolism foarte răspândit și care ar merita să fie examinat separat[14]. O altă idee conexă este și cea de „vârf" (care se regăsește

[13] Samuel, 14, 38: versiunea grecească a *Septantei* folosește, de asemenea, cuvântul *gonia*.

[14] *Cf.* A.M. Hocart, *Les Castes*, pp. 151–154, referitor la expresia „fețele pământului" folosită în insulele Fiji pentru a-i indica pe conducători. Cuvântul grecesc *Karai*, în primele secole ale creștinismului,

în sanscritul *agra*, în grecescul *akros*, în latinescul *acer* și *acies*); am vorbit deja despre simbolismul vârfurilor în legătură cu cel al armelor și al coarnelor[15], și am văzut că el se raportează la ideea de extremitate, în special la cea superioară, adică la punctul cel mai înalt, sau piscul; toate aceste apropieri nu fac decât să confirme ceea ce am spus despre amplasarea „pietrei unghiulare" în vârful edificiului: chiar dacă există și alte „pietre unghiulare", în sensul general al expresiei[16], aceasta e singura care este cu adevărat „*piatra* unghiulară" prin excelență.

Găsim alte indicații interesante în semnificațiile cuvântului arab *rukn*, „unghi" sau „colț": acest cuvânt, pentru că desemnează extremitățile unui lucru, adică părțile sale cele mai retrase și, prin urmare, cele mai ascunse (*recondita* și *abscondita*, s-ar putea spune în latină), primește uneori sensul de „secret" sau de „mister"; în această privință, pluralul său, *arkān*, poate fi apropiat de latinescul *arcanum*, care are același sens și cu care prezintă o asemănare frapantă; de altfel, în limbajul hermetic, cel puțin, folosirea termenului „arcan" a fost desigur influențată în mod direct de cuvântul arab despre care este vorba[17]. Pe de altă parte, *rukn* are și sensul de „bază" sau de „fundație", ceea ce ne readuce la *corner-stone* înțeleasă ca

---

desemna cele cinci „fețe" sau „capete" ale Bisericii, adică cele cinci patriarhate principale ale căror inițiale reunite formau tocmai cuvântul respectiv: Constantinopol, Alexandria, Roma, Antiohia, Ierusalim.

[15] Se poate observa că englezescul *corner* este, evident, un derivat al lui „corn".

[16] În acest sens, există patru „pietre unghiulare" nu doar la bază, ci și la oricare nivel al construcției; iar aceste pietre sunt toate de aceeași formă obișnuită, dreaptă și dreptunghiulară (adică tăiate *on the square*, cuvântul *square* având, de altfel, dublul sens de „echer" și „pătrat"), spre deosebire de *keystone*, care e unică.

[17] Ar putea fi interesant de văzut dacă există aici o înrudire etimologică reală între cele două cuvinte, arab și latin, chiar în întrebuințarea

„piatră de temelie"; în terminologia alchimică, *alarkān*, când această denumire este folosită fără nici o altă precizare, înseamnă cele patru elemente, adică „bazele" substanțiale ale lumii noastre, care sunt asimilate astfel pietrelor de bază ale celor patru unghiuri ale unui edificiu, pentru că pe ele s-a construit, într-un fel, întreaga lume corporală (reprezentată și ea prin forma pătrată)[18]; ajungem astfel din nou direct la simbolismul de care ne ocupăm aici. Într-adevăr, nu există doar aceste patru *arkān* sau elemente „bazice", ci și un al cincilea *rukn*, al cincilea element sau „chintesența" (adică eterul, *al-aṯīr*); acesta nu se găsește pe același „plan" cu celelalte, căci el nu este, așa cum sunt ele, doar o bază, ci principiul însuși al acestei lumi[19]; el va fi deci reprezentat prin cel de-al cincilea „unghi" al edificiului, care este vârful său; și tocmai acestui al „cincilea", care în realitate este primul, i se cuvine denumirea de unghi suprem, de unghi prin excelență sau de „unghi al unghiurilor" (*rukn al-arkān*), pentru că în el este redusă la unitate multiplicitatea celorlalte

---

veche a acestuia din urmă (de exemplu, în *disciplina arcani* a creștinilor din primele timpuri), sau dacă este vorba numai despre o „convergență" care nu s-a produs decât ulterior, la hermetiștii din Evul Mediu.

[18] Această asimilare a elementelor cu cele patru unghiuri ale unui pătrat este desigur și ea în raport cu corespondența ce există între aceste elemente și punctele cardinale.

[19] El ar fi pe același plan (în punctul său central) dacă acest plan ar fi considerat ca reprezentând o stare de existență în totalitatea sa; dar lucrurile stau altfel în cazul de față, pentru că întregul ansamblu al edificiului este aici o imagine a lumii. Să remarcăm, în legătură cu aceasta, că proiecția orizontală a piramidei despre care vom vorbi puțin mai departe este constituită din pătratul de bază cu diagonalele sale, muchiile laterale proiectându-se conform acestora, iar vârful – în punctul lor de întâlnire, adică în chiar centrul pătratului.

unghiuri[20]. Se mai poate observa că figura geometrică obținută prin unirea acestor cinci unghiuri este cea a unei piramide cu baza pătrată: muchiile laterale ale piramidei emană din vârful ei ca tot atâtea raze, la fel cum cele patru elemente fundamentale, care sunt reprezentate prin extremitățile inferioare ale acestor muchii, purced din cel de-al cincilea și sunt produse de el; și tot astfel, urmând aceleași muchii pe care le-am asimilat deliberat unor raze (și în virtutea caracterului „solar" al punctului din care au ieșit, conform celor spuse de noi referitor la „ochiul" bolții), „piatra unghiulară" a vârfului se „reflectă" în fiecare dintre „pietrele de temelie" ale celor patru unghiuri ale bazei. În fine, găsim în cele de mai sus indicația foarte clară a unei corelări între simbolismul alchimic și simbolismul arhitectural, fapt explicabil, de altfel, prin caracterul lor „cosmologic" comun; acesta este încă un punct important asupra căruia vom reveni cu privire la alte apropieri de același ordin.

„Piatra unghiulară", considerată în adevăratul ei sens de piatră „a vârfului", este desemnată în engleză, în același timp, drept *keystone*, *capstone* (pe care îl întâlnim uneori scris *capeston*) și *copestone* (sau *coping-stone*); primul dintre aceste trei cuvinte e ușor de înțeles, căci este echivalentul exact al termenului francez *clef de voute* [„cheie de boltă" – *n.t.*] (sau de arc, cuvântul putând fi aplicat, în realitate, pietrei care constituie vârful unui arc sau al unei bolți); dar celelalte două cuvinte necesită puțin mai multe explicații. În *capstone*, cuvântul *cap*

[20] În sensul de „mister" pe care l-am indicat mai sus, *rukn al-arkān* este echivalentul lui *sirr al-asrār*, care e reprezentat, după cum am mai explicat în altă parte, prin vârful superior al literei *alif*: *alif* însuși figurând „axa lumii", el corespunde cu exactitate, așa cum vom vedea mai bine în cele ce urmează, poziției lui *keystone*.

este evident latinescul *caput* („cap"), ceea ce ne conduce la desemnarea acestei pietre drept „capul unghiului"; ea este tocmai piatra care „încheie" sau „încoronează" edificiul; ea este, de asemenea, un capitel, care constituie și el „încoronarea" unei coloane[21]. Am vorbit despre „încheiere", iar cele două cuvinte, *cap* și „șef" [în franceză, *chef – n.t.*] sunt, într-adevăr, identice etimologic[22]; *capstone* este deci „capul" edificiului sau al „operei" și, datorită formei sale speciale care cere, pentru a o ciopli, cunoștințe sau capacități deosebite, ea este în același timp o „capodoperă" [*chef-d'œuvre*, în franceză – *n.t.*], în sensul companionic al acestei expresii[23]; prin

[21] Termenul de „încoronare" trebuie apropiat aici de denumirea de „coroană" a capului, datorită asimilării simbolice, pe care am semnalat-o mai înainte, a „ochiului" bolții cu *Brahma-randhra*; se știe de altfel că, asemenea coarnelor, coroana exprimă în mod esențial ideea de înălțare. Mai trebuie notat, referitor la aceasta, că jurământul gradului *Royal Arch* conține o aluzie la „coroana craniului" (*The crown of the skull*), care sugerează un raport între deschiderea acestuia (ca în ritualurile trepanării postume) și înlăturarea (*removing*) lui *keystone*; de altfel, în general, așa-zisele „penalități" exprimate în jurămintele diferitelor grade masonice, ca și semnele ce le corespund, se raportează în realitate la diversele centre subtile ale ființei umane.

[22] În semnificația cuvântului „a încheia" [*achever*, în franceză – *n.t.*] sau a vechii expresii echivalente „a duce la capăt" [*mener à chef*, în franceză – *n.t.*], ideea de „cap" este asociată celei de sfârșit, ceea ce corespunde situării „pietrei unghiulare" atât ca „piatră a vârfului", cât și ca „ultima piatră" a edificiului. Vom mai menționa încă un termen derivat din „șef" [*chef*, în franceză – *n.t.*]: „căpătâiul" [*le chevet*, în franceză – *n.t.*] unei biserici este „capul" său, adică extremitatea orientală unde se găsește absida, a cărei formă semicirculară corespunde, în plan orizontal, bolții sau cupolei în elevație verticală, așa cum am explicat cu altă ocazie.

[23] Cuvântul „operă" își găsește întrebuințarea și în arhitectură, și în alchimie, și se va vedea că nu facem această apropiere fără motiv:

ea este definitiv terminat edificiul sau, cu alte cuvinte, este adus în cele din urmă la propria sa „perfecțiune“[24].

Cât despre termenul *copestone*, cuvântul *cope* exprimă ideea de „a acoperi“; aceasta se explică nu doar prin faptul că partea superioară a clădirii este acoperișul propriu-zis, ci și, spunem noi, prin aceea că piatra se plasează în așa fel încât să acopere deschiderea din vârf, adică „ochiul“ cupolei sau al bolții despre care am vorbit deja mai înainte.[25] În fond, ea este echivalentul unui *roof-plate*, așa cum remarcă dl Coomaraswamy, care adaugă că această piatră poate fi privită ca terminația superioară sau capitelul „stâlpului axial“ (în sanscrită, *skambha*, în greacă, *stauros*)[26]; acest stâlp, așa cum am mai explicat deja,

---

în arhitectură, desăvârșirea operei este „piatra unghiulară“; în alchimie, este „piatra filozofală“.

[24] Trebuie remarcat că în anumite ritualuri masonice gradele care corespund mai mult sau mai puțin exact părții superioare a construcției despre care este vorba aici (spunem mai mult sau mai puțin exact, pentru că există uneori în toate acestea o anumită confuzie) sunt desemnate tocmai prin numele de „grade de perfecțiune“. Pe de altă parte, cuvântul „exaltare“, care exprimă ascensiunea la gradul de *Royal Arch*, poate fi înțeles ca făcând aluzie la poziția înaltă a lui *keystone*.

[25] Pentru amplasarea acestei pietre, există expresia *to bring forth the copestone*, al cărei sens este destul de neclar la prima vedere: *to bring forth* înseamnă literal „a produce“ (în sensul etimologic al latinescului *producere*) sau „a scoate la lumină“; pentru că piatra a fost deja aruncată anterior, în cursul construcției, nu poate fi vorba, în ziua desăvârșirii operei, de „producerea“ ei, în sensul de „confecționare“; dar pentru că ea a fost îngropată „printre resturile construcției“, este vorba de a o scoate de acolo, deci de a o „aduce la lumină“, pentru a o pune în evidență în vârful edificiului, încât ea să devină „capul unghiului“; astfel, *to bring forth* se opune aici lui *to heave over*.

[26] *Stauros* semnifică și „cruce“, și se știe că, în simbolismul creștin, crucea este asimilată „Axei Lumii“; Coomaraswamy alătură acest cuvânt

poate să nu fie reprezentat material în structura edificiului, dar asta nu înseamnă că el nu constituie partea sa esențială, cea în jurul căreia se constituie întregul ansamblu. Caracterul de vârf al „stâlpului axial", prezent doar într-o manieră „ideală", este indicat într-un fel deosebit de frapant în cazurile în care „cheia de boltă" coboară în formă de „pandantiv" depășind în interiorul edificiului, fără să fie susținută de nimic vizibil în partea sa inferioară[27]; întreaga construcție își are principiul în acest stâlp, și toate părțile sale diferite se unesc, în final, în această „culme" care este chiar vârful stâlpului și care constituie „cheia de boltă" sau „capul unghiului"[28].

Interpretarea reală a „pietrei unghiulare" ca „piatră a vârfului" pare să fi fost îndeajuns de cunoscută în Evul Mediu, așa cum arată, în special, o ilustrație din *Speculum humanae salvationis* pe care o reproducem aici[29] (fig. 14); această

---

sanscritului *sthăvara*, „ferm" sau „stabil", ceea ce se potrivește într-adevăr stâlpului și care, în plus, este în acord perfect cu semnificația de „stabilitate" dată reunirii numelor celor două coloane din Templul lui Solomon.

[27] Acest vârf al „stâlpului axial" corespunde, așa cum am mai spus, punctului superior al lui *alif* din simbolismul literelor arabe: să mai amintim, referitor la termenii *keystone* și „cheie de boltă", că însuși simbolul cheii are și o semnificație „axială".

[28] Coomaraswamy amintește identitatea simbolică a acoperișului (în special atunci când are o formă boltită) cu umbrela; vom mai adăuga și că simbolul chinezesc al „Marelui Apogeu" (*Tăi ji*) desemnează literalmente „un pisc" sau „o culme": este chiar vârful „acoperișului lumii".

[29] Manuscrisul de la München, clm. 146, fol. 35 (Lutz și Perdrizet, II, pl. 64): fotografia ne-a fost comunicată de A.K. Coomaraswamy; ea a fost reprodusă în *Art Bulletin*, XVII, p. 450 și fig. 20 de către dl Erwin Panofski, care consideră această ilustrație ca fiind cea mai apropiată de prototip și care vorbește despre *lapis in caput anguli* ca despre o *keystone*; s-ar mai putea spune, după explicațiile noastre

lucrare era foarte răspândită, căci încă mai există câteva sute de manuscrise; în ilustrație se văd doi zidari care țin o mistrie într-o mână și, cu cealaltă, susțin piatra pe care se pregătesc să o pună în vârful unui edificiu (aparent, turla unei biserici căreia această piatră trebuie să-i completeze vârful), ceea ce nu lasă nici o îndoială asupra semnificației sale. Trebuie remarcat, cu privire la această figură, că piatra respectivă, atât ca o „cheie de boltă", cât și în orice altă funcție similară, conform structurii edificiului pe care ea este destinată să îl „încoroneze", nu poate, prin însăși forma ei, să fie plasată decât prin partea de sus (fără care, de altfel, este evident că ea ar putea să cadă în interiorul edificiului); astfel, ea reprezintă, într-un fel, „piatra coborâtă din cer", expresie care se aplică lui Cristos[30] și care amintește, de asemenea, de piatra *Graalului* (*lapsit exillis* a lui Wolfram d'Eschenbach, care poate fi interpretată ca *lapis ex cœlis*)[31]. În plus, mai există aici un alt punct important de semnalat: dl Erwin Panofski a remarcat că această ilustrație arată piatra sub aspectul unui obiect în formă de diamant (ceea ce o apropie și mai mult de piatra *Graalului*, pentru că aceasta este descrisă, la rândul său, ca

---

precedente, că această figură reprezintă *the bringing forth of the copestone.*

[30] Ar trebui făcută, în această privință, o apropiere între „piatra coborâtă din cer" și „pâinea coborâtă din cer", căci există raporturi simbolice importante între piatră și pâine; dar aceasta este în afara subiectului prezentului studiu; în toate cazurile, „coborârea din cer" reprezintă, în mod natural, *avatarana.*

[31] *Cf.* și piatra simbolică din *Estoile Internelle* [organizație inițiatică creștină perpetuată până în secolul XX, ale cărei documente datează din secolul al XV-lea – *n.t.*] despre care a vorbit dl Charbonneau-Lassay și care, asemenea smaraldului *Graalului*, este o piatră cu mai multe fațete; această piatră, în cupa în care este pusă, corespunde exact „giuvaierului din lotus" (*mani padme*) din budismul mahāyanic.

fiind șlefuită în mai multe fețe); această chestiune merită să fie examinată îndeaproape, căci, deși o asemenea reprezentare e departe de a fi cazul cel mai răspândit, ea este în relație cu alte aspecte ale simbolismului complex al „pietrei unghiulare", diferite de cele studiate până acum și care nu sunt mai puțin interesante pentru a face să reiasă de acolo legăturile cu întregul ansamblu al simbolismului tradițional.

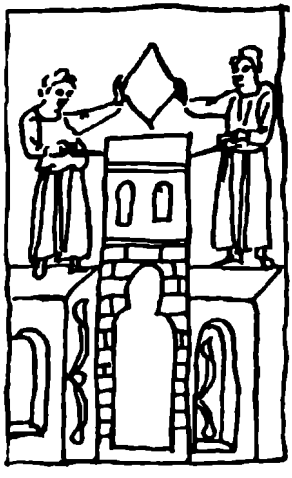

Fig. 14

Cu toate acestea, înainte de a ajunge acolo, ne mai rămâne o chestiune accesorie de elucidat: am spus că „piatra vârfului" poate să nu fie o „cheie de boltă" în toate cazurile și, într-adevăr, ea nu este astfel decât într-o construcție a cărei parte superioară este în formă de boltă; în orice alt caz, de exemplu în cel al unei clădiri având deasupra un acoperiș ascuțit sau în formă de cort, ea este tot o „piatră ultimă" care, plasată în vârf, îndeplinește în sensul acesta același rol cu „cheia de boltă" și, ca atare, îi corespunde acesteia din punct de vedere simbolic, fără ca totuși să o putem desemna cu acest nume;

și trebuie spus același lucru în cazul special al „piramidionului", la care am făcut deja aluzie cu o altă ocazie. Trebuie să fie bine înțeles că, în simbolismul constructorilor din Evul Mediu, care se sprijină pe tradiția iudeo-creștină și este în mod special legat, ca de un „prototip" al său, de construirea Templului lui Solomon[32], se vorbește constant despre o „cheie de boltă" în ceea ce privește „piatra unghiulară"; și, dacă forma exactă a Templului lui Solomon a putut da naștere unor discuții din punct de vedere istoric, este foarte sigur, în orice caz, că această formă nu era cea a unei piramide; acestea sunt fapte de care trebuie să se țină cont, în mod obligatoriu, în interpretarea textelor biblice care se referă la „piatra unghiulară"[33]. „Piramidionul", adică piatra care formează vârful superior al piramidei, nu este nicidecum o „cheie de boltă"; el reprezintă totuși „încoronarea" edificiului și se poate observa că reproduce, rezumând-o, întreaga formă a clădirii, ca și cum întregul ansamblu al structurii ar fi astfel sintetizat în această piatră unică; expresia „capul unghiului", în sens literal, i se potrivește de minune, ca și sensul figurat al cuvântului ebraic „unghi" pentru a-l desemna pe acela de „conducător", de „căpetenie", cu atât mai mult cu cât piramida, pornind de la multiplicitatea bazei pentru a ajunge gradat la unitatea

[32] „Legendele" companionajului în toate ramurile sale stau mărturie în acest sens, nu mai puțin decât „supraviețuirile" vechii masonerii operative pe care le-am avut în vedere aici.

[33] Nu ar putea fi deloc vorba acolo, așa cum au pretins unii, de o aluzie la un incident survenit în construcția „Marii Piramide" în urma căruia aceasta ar fi rămas neterminată, ceea ce este, de altfel, o ipoteză cât se poate de îndoielnică în sine și o problemă istorică probabil insolubilă; pe lângă aceasta, „neterminarea" însăși s-ar opune simbolismului conform căruia piatra care a fost aruncată își găsește, la sfârșit, locul eminent de „cap al unghiului".

vârfului, este considerată adesea ca simbol al unei ierarhii. Pe de altă parte, după cele explicate mai înainte cu privire la vârf și la cele patru unghiuri ale bazei, în conexiune cu semnificația cuvântului arab *rukn*, s-ar putea spune că forma piramidei este într-un fel conținută implicit în întreaga structură arhitecturală; simbolismul „solar" al acestei forme, pe care l-am indicat atunci, se regăsește de altfel exprimat îndeosebi în „piramidion", așa cum o demonstrează limpede diversele descrieri arheologice citate de dl Coomaraswamy: punctul central, sau vârful, corespunde soarelui însuși, iar cele patru fețe (fiecare dintre ele cuprinsă între două „raze" extreme delimitând domeniul pe care îl reprezintă), tot atâtor aspecte secundare ale aceluiași soare, în raport cu cele patru puncte cardinale spre care sunt îndreptate aceste fețe. Cu toate acestea, nu este mai puțin adevărat că „piramidionul" nu e decât un caz particular al „pietrei unghiulare" și nu o reprezintă decât într-o formă tradițională specială, cea a vechilor egipteni; pentru ca „piramidionul" să corespundă simbolismului iudeo-creștin al aceleiași pietre, care aparține unei alte forme tradiționale, cu siguranță foarte diferită de aceasta, îi lipsește o calitate esențială, aceea de a fi o „cheie de boltă".

Acestea fiind zise, putem reveni la reprezentarea „pietrei unghiulare" sub forma unui diamant: A. Coomaraswamy, în articolul la care ne-am referit, pleacă de la o observație ce a fost făcută cu privire la cuvântul german *Eckstein*, care are, în același timp, sensul de „piatră unghiulară" și de „diamant"[34];

[34] Stoudt, *Consider the lilies, how they grow*, referitor la semnificația unui motiv ornamental în formă de diamant, explicată prin scrieri în care se vorbește despre Cristos ca fiind *Eckstein*. Dublul sens al acestui cuvânt se explică, într-adevăr, din punct de vedere etimologic, prin faptul că el poate fi înțeles și ca „piatră a unghiului", și ca „piatră cu unghiuri", altfel spus cu fațete; dar, bineînțeles, această explicație

el amintește, referitor la aceasta, semnificațiile simbolice ale lui *vajra*, pe care le-am luat în considerare în diverse rânduri: în general, piatra sau metalul, care erau considerate cele mai tari și mai strălucitoare, au fost interpretate, în diferite tradiții, ca un „simbol de indestructibilitate, de invulnerabilitate, de stabilitate, de lumină și de nemurire"; și, în special, aceste calități sunt adesea atribuite diamantului. Ideea de „indestructibilitate" sau de „indivizibilitate" (și una și cealaltă sunt strâns legate, fiind exprimate în sanscrită prin același cuvânt, *akṣara*) se potrivește evident pietrei care reprezintă principiul unic al edificiului (unitatea adevărată fiind, în esență, indivizibilă); cea de „stabilitate", care în ordine arhitecturală se aplică stâlpului, se potrivește și acestei pietre considerate ca fiind cea care constituie capitelul „stâlpului axial" ce simbolizează, el însuși, „axa lumii"; iar aceasta, pe care Platon, mai ales, o descrie ca o „axă de diamant", este și un „stâlp de lumină" (ca simbol al lui *Agni* și ca „rază solară"); cu atât mai mult această calitate din urmă se aplică („eminamente", s-ar putea spune) „încoronării" sale, care reprezintă însăși sursa de unde emană ca rază luminoasă.[35] În simbolismul hindus și budist, tot ceea ce are o semnificație „centrală" sau „axială" este, în general, asimilat diamantului (de exemplu, în expresii ca *vajrāsana*, „tron de diamant"); și este ușor să ne dăm seama că toate aceste asocieri fac parte dintr-o tradiție despre care se poate spune că este cu adevărat universală.

---

nu știrbește cu nimic valoarea apropierii simbolice indicate prin reunirea acestor două semnificații în același cuvânt.

[35] Diamantul neșlefuit are, firește, opt unghiuri, iar stâlpul sacrificial (*yūpa*) trebuie făcut „cu opt unghiuri" (*aṣtaśri*) pentru a-l reprezenta pe *vajra* (care aici este înțeles și cu celălalt sens al său, de „fulger"); cuvântul *pāli attansa*, literal „cu opt unghiuri", semnifică deopotrivă și „diamant", și „stâlp".

Și asta nu e tot: diamantul este considerat ca „piatra prețioasă" prin excelență; or, această „piatră prețioasă" este, de asemenea, ca atare, un simbol al lui Cristos care se găsește aici identificat cu celălalt simbol, „piatra unghiulară"; sau, dacă preferăm, cele două simboluri sunt astfel reunite într-unul singur. S-ar putea spune atunci că această piatră, reprezentând o „încheiere" sau o „desăvârșire"[36], este, în limbajul tradiției hinduse, un *cintāmaṇi*, care este echivalentul expresiei alchimice occidentale „piatra filozofală"[37]; și e foarte semnificativ, în această privință, faptul că hermetiștii creștini vorbesc adesea despre Cristos ca fiind adevărata „piatră filozofală" și, nu mai puțin, ca fiind „piatra unghiulară"[38]. Am ajuns astfel la ceea ce spuneam mai înainte referitor la cele două sensuri în care poate fi înțeleasă expresia arabă *rukn al-arkān*, la corespondența ce există între cele două tipuri de simboluri, arhitectural și alchimic; și, pentru a termina printr-o

---

[36] Din punct de vedere „constructiv", este „perfecțiunea" realizării planului arhitectului; din punct de vedere alchimic, este „perfecțiunea" sau scopul ultim al „Marii Opere"; și există o corespondență exactă între una și cealaltă.

[37] Diamantul printre pietre și aurul printre metale sunt, și unul, și celălalt, ce poate fi mai prețios, și au, de asemenea, un caracter „luminos" și „solar"; dar diamantul, ca și „piatra filozofală" cu care este asimilat aici, e privit ca fiind și mai prețios decât aurul.

[38] Simbolismul „pietrei unghiulare" se găsește în mod expres menționat, de exemplu, în diverse pasaje din lucrările hermetice ale lui Robert Fludd, citate de A.E. Waite, *The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 27–28; trebuie să spunem, de altfel, că aceste texte par să conțină confuzia cu „piatra de temelie" despre care am vorbit la început; iar ceea ce autorul, care le citează, spune el însuși despre „piatra unghiulară", în mai multe locuri ale aceleiași cărți, nu este deloc de natură să lămurească problema și nu poate decât să contribuie mai curând la perpetuarea acestei confuzii.

remarcă generală acest studiu deja lung, dar fără îndoială incomplet, căci subiectul este unul dintre cele ce sunt aproape inepuizabile, putem adăuga că însăși această corespondență nu este, în fond, decât un caz particular al celei ce există în mod asemănător, deși într-o manieră care nu e poate întotdeauna la fel de vizibilă, între toate științele și artele tradiționale, care nu sunt în realitate decât tot atâtea expresii și aplicații diverse ale acelorași adevăruri de ordin principial și universal.

XLIV
LAPSIT EXILLIS[1]

Vorbind despre simbolismul „pietrei unghiulare", am avut ocazia să menționăm incidental acel *lapsit exillis* al lui Wolfram d'Eschenbach; ar fi interesant să revenim mai îndeaproape asupra acestei probleme, date fiind numeroasele conexiuni pe care le implică. În forma sa ciudată[2], această expresie enigmatică poate cuprinde mai mult decât o semnificație: este, desigur, înainte de toate, un fel de contragere fonetică a expresiei *lapis lapsus ex cœlis*, „piatra căzută din ceruri"; în plus, această piatră, datorită însești originii sale, se află „în exil" pe parcursul șederii sale terestre[3], de unde, conform diferitelor tradiții care pomenesc despre ea sau despre echivalenții săi, trebuie, de altfel, să urce din nou în cele din urmă la ceruri[4].

---

[1] Publicat în *É. T.*, august1946.

[2] A.E. Waite, în lucrarea sa despre *The Holy Grail*, oferă variantele *lapis exilis* și *lapis exillix*, căci se pare că ortografia diferă de la un manuscris la altul; și el semnalează că, după acel *Rosarium Philosophorium* care îl citează pe Arnaud de Villeneuve, *lapis exilis* era, pentru alchimiști, una dintre denumirile „pietrei filozofale", ceea ce este în consonanță cu considerațiile pe care le-am făcut și noi la sfârșitul aceluiași studiu.

[3] *Lapis exilii* sau *lapis exsulis*, după interpretările sugerate de Waite ca variante posibile în acest caz.

[4] Nu credem că trebuie să se țină prea mult cont de cuvântul latinesc *exilis*, înțeles, literal, ca „îngust" sau „subțire", cu excepția cazului în care vrem să-i conferim o anumită notă de „subtilitate".

În ceea ce privește simbolismul Graalului, trebuie să observăm că, deși el este cel mai adesea descris ca un potir, aceasta fiind de altfel forma sa cea mai cunoscută, mai e reprezentat și sub forma unei pietre, așa cum e cazul la Wolfram d'Eschenbach; dar el poate fi, în același timp, și una, și alta, pentru că despre potir se spune că ar fi fost tăiat dintr-o piatră prețioasă care, desprinzându-se din fruntea lui Lucifer în momentul prăbușirii sale, a căzut și ea din ceruri.[5]

Pe de altă parte, ceea ce pare să amplifice complexitatea acestui simbolism, putând însă oferi în realitate „cheia" anumitor conexiuni, este următorul aspect: așa cum am mai explicat, dacă Graalul este un vas (*grasale*), el este și o carte (*gradale* sau *graduale*); în anumite versiuni ale legendei, nu e vorba chiar despre o carte propriu-zisă, ci de o inscripție încrustată pe potir de către un înger sau de către Cristos însuși. Or, anumite inscripții, având și ele o origine „nonumană", apar de asemenea, în anumite împrejurări, pe *lapsit exillis*[6]; aceasta era deci o „piatră vorbitoare", altfel spus, dacă vreți, o „piatră oraculară", căci, de vreme ce o piatră poate „să vorbească" redând sunete, ea poate tot atât de bine să o facă (asemenea carapacei de broască țestoasă din tradiția extrem-orientală) cu ajutorul caracterelor sau figurilor de pe suprafața sa. Ceea ce e remarcabil din acest punct de vedere este faptul că tradiția biblică menționează o „cupă oraculară", aceea a lui Iosif[7], care ar putea fi privită, cel puțin sub acest raport, ca una dintre formele

---

[5] Despre simbolismul Graalului, vezi *Regele lumii*, cap. V. Reamintim, referitor la aceasta, simbolul propriu organizației *Estoile Internelle*, în care cupa și piatra prețioasă sunt reunite, rămânând, în același timp, distincte.

[6] Ca și pe „piatra neagră" din Urga, care trebuia să fie, ca toate „pietrele negre" ce joacă un rol în diferitele tradiții, un aerolit, adică o „piatră căzută din ceruri" (vezi *Regele lumii*, cap. I).

[7] Facerea, 44, 5.

Graalului însuși; și, lucru curios, se întâmplă ca tocmai despre un alt Iosif, Iosif din Arimateea, să se spună că ar fi devenit posesorul sau păzitorul Graalului și că l-ar fi adus din Orient în Bretagne; este de mirare că niciodată nu s-a acordat atenție acestor „coincidențe" totuși îndeajuns de semnificative[8].

Pentru a reveni la *lapsit exillis*, vom semnala că unii au asemuit-o cu *Lia Fail*, sau „piatra destinului"; într-adevăr, și aceasta era o „piatră vorbitoare" și, în afară de asta, ea putea fi întru câtva o „piatră venită din ceruri", pentru că, potrivit legendei irlandeze, *Tuatha de Danann* ar fi adus-o cu ei în timpul primei lor stabiliri, căreia îi este atribuit un caracter „celest" sau, cel puțin, „paradiziac". Se știe că *Lia Fail* era piatra încoronării sacre a vechilor regi ai Irlandei și că ea a devenit apoi cea a regilor Angliei, fiind adusă de către Eduard I

[8] „Cupa oraculară" este, într-un anume fel, un prototip al „oglinzilor fermecate", și trebuie să facem aici o observație importantă: interpretarea pur „magică", ce reduce simbolurile la un caracter „divinatoriu" sau „talismanic", după caz, marchează o anume etapă în degenerarea acestor simboluri sau, mai exact, în modul de a le înțelege, etapă, de altfel, mai puțin avansată – pentru că se referă totuși la o știință tradițională – decât devierea profană care nu le atribuie acestora decât o valoare „estetică"; mai trebuie să adăugăm că, de altfel, numai la adăpostul acestei interpretări „magice" pot fi conservate și transmise anumite simboluri sub forma unor supraviețuiri „folclorice", ceea ce demonstrează că magia își are și ea rostul ei. Să mai notăm, referitor la „cupa divinatorie", că viziunea oricărui lucru ca fiind prezent, dacă înțelegem aceasta în sensul său veritabil (singurul căruia i se poate conferi caracterul de „infailibilitate" despre care este vorba în special în cazul lui Iosif), se găsește într-o relație evidentă cu simbolismul celui de-al „treilea ochi", deci și cu piatra căzută de pe fruntea lui Lucifer, unde ea ținea tocmai locul acestuia; de altfel, omul și-a pierdut cel de-al „treilea ochi" din cauza căderii sale, adică și-a pierdut „simțul veșniciei" pe care Graalul îl restituie celui care reușește să îl cucerească.

la abația Westminster, conform opiniei general admise; dar ceea ce poate părea cel puțin neobișnuit este că, pe de altă parte, această piatră este identificată cu cea pe care Iacov a consacrat-o la Betel[9]. Și asta nu e tot: piatra din urmă, potrivit tradiției iudaice, ar părea să fie cea care îi urma pe israeliți în deșert și din care ieșea apa pe care aceștia o beau[10]; după Sfântul Pavel, nu era alta decât Cristos însuși[11]; ea ar fi devenit apoi piatra *șetiya*, sau „fundamentală", plasată în Templul din Ierusalim sub chivotul legământului[12], marcând astfel simbolic „centrul lumii", așa cum îl mai marca, într-o altă formă tradițională, *Omphalos*-ul din Delfi[13]; din moment ce aceste identificări sunt în mod evident simbolice, se poate spune cu siguranță că în toate este vorba de una și aceeași piatră.

Trebuie observat totuși, în ceea ce privește simbolismul „constructiv", că piatra fundamentală despre care a fost vorba mai sus nu trebuie în nici un fel confundată cu „piatra unghiulară", pentru că aceasta constituie încununarea edificiului, pe când prima se situează în centrul bazei sale[14]; și, fiind astfel plasată în centru, se deosebește și de „piatra de temelie",

---

[9] *Cf. Regele lumii*, cap. IX.

[10] Ieșirea, 17, 5. Licoarea oferită de această piatră trebuie să fie apropiată de hrana furnizată de Graal, considerat ca „vas al abundenței".

[11] I Corinteni, 10, 4. Se va observa raportul ce există între ungerea pietrei lui Iacov, cea a regilor la încoronare și caracterul lui Cristos sau al lui Mesia care este „Unsul" prin excelență.

[12] În simbolismul *sefirot*-urilor, această „piatră fundamentală" se referă la *Yesod*; „piatra unghiulară", asupra căreia vom reveni, se referă la *Keter*.

[13] *Cf.* și *Regele lumii*, cap. IX. *Omphalos*-ul era de altfel un „betil", denumire identică cu *Beit El*, sau „casa lui Dumnezeu".

[14] Situarea acestei „pietre fundamentale" nefiind unghiulară, nu poate da naștere, cel puțin în această privință, unei confuzii, și de aceea nici nu am vrut să vorbim despre ea în legătură cu „piatra unghiulară".

înțeleasă în sensul obișnuit al acestei expresii, ea ocupând unul dintre unghiurile aceleiași baze. Am mai spus că există, în pietrele de bază ale celor patru unghiuri, un fel de reflectare și de participare a adevăratei „pietre unghiulare" sau „pietre de vârf"; și aici se poate vorbi de reflectare, dar e o relație mai directă decât în cazul precedent, pentru că „piatra de vârf" și „piatra fundamentală" sunt situate pe aceeași verticală, așa încât ultima constituie un fel de proiecție orizontală a celei dintâi pe planul bazei[15]; s-ar putea spune că această „piatră fundamentală" sintetizează în ea, rămânând însă în același plan, aspectele parțiale reprezentate prin pietrele din cele patru unghiuri (acest caracter parțial fiind exprimat prin oblicitatea liniilor care le unesc cu vârful clădirii). Într-adevăr, „piatra fundamentală" din centru și „piatra unghiulară" sunt baza și, respectiv, vârful stâlpului axial, fie că acesta este reprezentat vizibil, fie că are doar o existență „ideală"; în acest din urmă caz, „piatra fundamentală" poate fi o piatră de vatră sau o piatră de altar (ceea ce, în principiu, înseamnă același lucru), care, oricum, corespunde într-un fel înseși „inimii" edificiului.

Am mai spus, cu privire la „piatra unghiulară", că ea reprezintă „piatra coborâtă din cer", și am văzut acum că *lapis*

[15] Aceasta corespunde cu ceea ce am indicat deja referitor la proiecția orizontală a piramidei, al cărei vârf se proiectează în locul de intersectare a diagonalelor pătratului de bază, adică în chiar centrul acestui pătrat. În masoneria operativă, amplasarea unei clădiri era determinată, înainte de a începe construcția, de ceea ce se numește „metoda celor cinci puncte", constând în fixarea, mai întâi, a celor patru unghiuri în care trebuiau așezate primele patru pietre, apoi a centrului, adică, baza fiind în mod normal pătrată sau dreptunghiulară, a punctului de întâlnire a diagonalelor sale; țărușii care marcau cele cinci puncte erau numiți *landmarks*, care constituie, fără îndoială, sensul originar al acestui termen masonic.

exillis este chiar „piatra căzută din cer" și că ea poate fi pusă în legătură cu „piatra pe care au aruncat-o ziditorii", dacă acești „ziditori" sunt considerați, din punct de vedere cosmic, a fi îngerii sau *Deva*[16]; dar, cum nu orice „coborâre" este, obligatoriu, și o „cădere"[17], se poate face o diferențiere a celor două expresii. În orice caz, ideea unei „căderi" nu se mai poate aplica atunci când „piatra unghiulară" își ocupă poziția definitivă în vârf[18]; se mai poate vorbi de o „coborâre" doar dacă edificiul este raportat la un ansamblu mai extins (pentru că, așa cum am mai spus, piatra nu poate fi plasată decât prin partea de sus), dar, dacă se consideră doar edificiul în sine și simbolismul diferitelor sale părți componente, această poziție poate fi numită „cerească", pentru că baza și acoperișul corespund, în ceea ce privește modelul „cosmic", pământului și, respectiv, cerului[19]. Mai trebuie să adăugăm – și cu această remarcă vom termina – că tot ce se situează pe axă, la niveluri diferite, poate fi considerat într-un fel ca reprezentând situații diferite ale unuia și aceluiași lucru, situații care sunt ele însele în legătură cu diferitele condiții ale unei ființe sau ale unei lumi, în funcție de punctul de vedere adoptat, „microcosmic" sau „macrocosmic"; în această privință, vom semnala, cu titlu de aplicație la ființa umană, că relațiile dintre „piatra funda-

[16] Aceștia trebuie să fie priviți ca acționând sub îndrumarea lui *Viśvakarman*, care este, așa cum am mai explicat în alte ocazii, același lucru cu „Marele Arhitect al Universului" (*cf. Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. III).

[17] Se înțelege de la sine că această remarcă se aplică, înainte de toate, „coborârii" lui *Avatāra*, deși prezența acestuia în lumea pământească poate fi și un „exil", însă numai după aparențele exterioare.

[18] Ea ar fi posibilă numai atunci când, înainte de punerea la locul ei, această piatră ar fi considerată în starea sa de „respingere".

[19] Vezi „Simbolismul bolții", precum și *La Grande Triade*, cap. XIV.

mentală" a centrului și „piatra unghiulară" din vârf prezintă desigur o legătură cu cele spuse de noi despre „localizările" diferite ale lui *luz*, adică „sâmburele nemuririi"[20].

[20] Vezi *Aperçus sur l'initiation*, cap. XLVIII. Acest raport cu *luz* este de altfel limpede sugerat chiar de apropierile pe care le-am semnalat mai înainte cu Betel și cu cel de „al treilea ochi" (vezi, despre acest subiect, *Regele lumii*, cap. VII).

XLV

„AL-RKĀN[1]"

Considerăm că nu este inutil să adăugăm la cele prezentate despre „piatra unghiulară" câteva precizări complementare asupra unui aspect particular: este vorba despre indicațiile pe care le-am dat referitor la cuvântul arab *rukn*, „unghi", și la diferitele sale semnificații. Ne propunem mai ales, în această privință, să semnalăm o concordanță cu totul remarcabilă ce se întâlnește în vechiul simbolism creștin și care se lămurește, ca de obicei, prin apropierile ce se pot face cu anumite date din alte tradiții. Ne gândim la *gammadion* sau, mai degrabă, ar trebui să spunem *gammadia*, căci acest simbol se prezintă sub două forme net diferite, chiar dacă li se atribuie, în general, același sens; aceasta se datorează faptului că elementele prezente, și într-un caz, și în celălalt, care sunt de fapt niște echere, se aseamănă ca formă cu litera grecească *gamma*[2].

Prima formă a acestui simbol (fig. 15), numită uneori și „crucea Verbului"[3], este constituită din patru echere ale căror

---

[1] Publicat în *É. T.*, septembrie 1946.

[2] Vezi *Le Symbolisme de la Croix*, cap. X. Așa cum am mai semnalat, aceste *gammadia* sunt adevăratele „cruci încârligate" cărora doar modernii le-au aplicat denumirea de *svastică*, ceea ce nu poate decât să creeze o confuzie supărătoare între două simboluri cu totul diferite și care nu au nicidecum aceeași semnificație.

[3] Rațiunea acestei denumiri se datorează fără îndoială faptului că, urmând semnificația generală a simbolului, acesta este privit ca

vârfuri sunt îndreptate către centru; crucea este formată chiar din aceste echere sau, mai exact, din spațiul gol pe care ele îl lasă între laturile lor paralele și care reprezintă, într-un fel, patru căi pornind din centru sau reunindu-se acolo, în funcție de sensul în care sunt parcurse. Or, aceeași figură, considerată ca reprezentarea unei intersecții, este forma primitivă a literei chinezești *xing*, care desemnează cele cinci elemente:

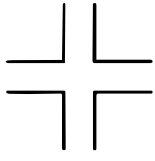

Fig. 15

în grafia ei se regăsesc cele patru regiuni ale spațiului, corespunzând punctelor cardinale, numite efectiv „echere“ (*fang*)[4], reunite în jurul regiunii centrale la care este raportat cel de-al cincilea element. Mai trebuie să spunem că aceste elemente, în

figurând Verbul care se exprimă prin cele patru Evanghelii; mai trebuie remarcat și că, în această interpretare, ele trebuie considerate ca fiind corespunzătoare unor patru puncte de vedere (puse simbolic în legătură cu „sferturile“ spațiului) a căror reunire este necesară exprimării integrale a Verbului, la fel ca și cele patru echere care formează crucea prin unirea vârfurilor.

[4] Echerul este, în esență, pentru tradiția extrem-orientală, instrumentul folosit pentru „a măsura Pământul“; *cf. La Grande Triade*, cap. XV și XVI. Este ușor de înțeles raportul ce există între această figură și cea a unui pătrat împărțit în nouă părți (*ibid.*, cap. XVI); într-adevăr, e suficient, pentru a obține această figură, să se traseze conturul exterior și să se unească vârfurile echerelor așa încât regiunea centrală să fie încadrată.

ciuda unei asemănări parțiale în nomenclatura[5] lor, nu ar putea fi identificate cu cele din tradiția hindusă și din Antichitatea occidentală; astfel, pentru a evita orice confuzie, ar trebui, așa cum au propus unii cercetători, ca *xing* să se traducă prin „agenți naturali", pentru că e vorba de „forțele" care acționează în lumea corporală, și nu de elementele constitutive ale corpurilor înseși. Nu este mai puțin adevărat că, așa cum rezultă din corespondența lor spațială, cele cinci *xing* pot fi considerate ca fiind *arkān* ale acestei lumi, după cum sunt și elementele propriu-zise, dintr-un alt punct de vedere, cu o diferență totuși în ceea ce privește semnificația elementului central. Într-adevăr, în timp ce eterul, nefiind situat pe planul de bază pe care se găsesc celelalte patru elemente, corespunde adevăratei „pietre unghiulare", cea din vârf (*rukn al-arkān*), „pământul" din tradiția extrem-orientală, trebuie să fie pus în corespondență directă cu „piatra fundamentală" din centru despre care am vorbit mai înainte[6].

Reprezentarea celor cinci *arkān* apare și mai clară în cealaltă formă a *gammadion*-ului (fig. 16), unde patru echere, ce alcătuiesc unghiurile (*arkān* în sensul literal al cuvântului) unui pătrat, înconjoară o cruce trasată în centrul acestuia; vârfurile echerelor sunt, în acest caz, îndreptate spre exterior,

[5] Apa la nord, focul la sud, lemnul la est, metalul la vest și pământul la centru; observăm că există aici trei denumiri comune cu elemente ale altor tradiții, deși pământul nu are aceeași corespondență spațială.

[6] Trebuie de altfel remarcat, referitor la aceasta, că movila ridicată în centrul unei regiuni corespunde efectiv altarului sau vetrei plasate în punctul central al unei clădiri.

[7] Vârfurile celor patru echere și centrul crucii, fiind cele patru unghiuri și centrul pătratului, corespund celor „cinci puncte" prin care era determinată, în mod tradițional, amplasarea unui edificiu.

în loc să fie spre centru, ca în cazul precedent.[7] Figura întreagă poate fi considerată corespunzătoare proiecției orizontale a unui edificiu pe planul său de bază: cele patru echere corespund, astfel, pietrelor de bază din cele patru unghiuri (care

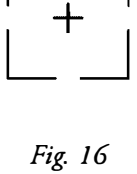

Fig. 16

trebuie, într-adevăr, să fie tăiate în formă de „ecber“), iar crucea „pietrei unghiulare“ din vârf care, deși nu se găsește în același plan, se proiectează în centrul bazei, urmând direcția axei verticale; asimilarea simbolică a lui Cristos cu „piatra unghiulară“ justifică și mai limpede această corespondență.

Într-adevăr, din punctul de vedere al simbolismului creștin, și una, și alta din aceste *gammadia* sunt considerate ca reprezentându-l pe Cristos, simbolizat de cruce, în mijlocul celor patru evangheliști figurați prin echere; ansamblul este deci echivalentul reprezentării bine-cunoscute a lui Cristos însuși în mijlocul celor patru animale din viziunea lui Ezechiel și din Apocalipsă[8], care sunt simbolurile cele mai curente ale evangheliștilor[9]. Asimilarea acestora cu pietrele de bază

[8] Cele patru animale simbolice corespund, de altfel, celor patru maharajahi care sunt, în tradițiile hindusă și tibetană, stăpânii punctelor cardinale și ai „sferturilor“ spațiului.

[9] Vechea tradiție egipteană îl reprezintă, urmând o dispunere foarte asemănătoare, pe Horus în mijlocul celor patru fii ai săi; de altfel, în primele timpuri ale creștinismului, Horus a fost adesea considerat, în Egipt, ca un simbol al lui Cristos.

ale celor patru unghiuri nu este nicidecum în contradicție cu faptul că, pe de altă parte, Sfântul Petru este desemnat ca fiind „piatra de temelie" a Bisericii; trebuie să vedem în aceasta doar o exprimare a două puncte de vedere diferite, unul referindu-se la doctrină, celălalt, la constituirea Bisericii; desigur, este incontestabil că, în ceea ce privește doctrina creștină, Evangheliile sunt adevăratele ei fundamente.

În tradiția islamică există o figură dispusă în același mod, conținând numele Profetului în centru și pe acelea ale primilor patru *Khulafā'* în unghiuri; și aici, Profetul, apărând ca un *rukn al-arkān*, trebuie să fie considerat, asemenea lui Cristos în reprezentarea precedentă, ca situându-se la un alt nivel decât cel al bazei și, în consecință, el corespunde la rândul său, în realitate, „pietrei unghiulare" a vârfului. Trebuie de altfel remarcat că, dintre cele două puncte de vedere pe care le-am indicat în ceea ce privește creștinismul, această reprezentare amintește direct de cea care îl înfățișează pe Sfântul Petru ca „piatră de temelie", căci este evident că Sfântul Petru, după cum am mai spus, este și *Khalīfa*, adică „vicarul" sau „înlocuitorul" lui Cristos. Numai că, în acest caz, nu este luată în considerare decât o singură „piatră de temelie", adică aceea dintre cele patru pietre de bază ale unghiurilor care este așezată prima, fără a împinge corespondențele mai departe, în timp ce simbolul islamic despre care este vorba conține cele patru pietre de bază; rațiunea acestei diferențe constă în faptul că primii patru *Khulafā'* au efectiv un rol special sub raportul „istoriei sacre", în timp ce, în creștinism, primii succesori ai Sfântului Petru nu au nici o trăsătură distinctă care să-i deosebească net de toți ceilalți care le-au urmat. Vom mai adăuga și că, în corespondență directă cu acești cinci *arkān* manifestați în lumea terestră și umană, tradiția islamică are

în vedere și cinci *arkān* cerești sau angelici care sunt: *Jibrīl*, *Rufaīl*, *Mikhaīl*, *Isrāfīl* și, în fine, *Ar-Rūḥ*; acesta din urmă, care este identic cu *Metatron* despre care am vorbit cu alte ocazii, se situează de asemenea la un nivel superior celorlalți patru, care se prezintă ca niște reflectări parțiale ale sale, cu diferite funcții mai particularizate sau mai puțin principiale, și, în lumea celestă, el este chiar *rukn al-arkān*, acela care ocupă, la limita ce îl separă pe *al-khalq* de *al-ḥaqq*, singurul „loc“ prin care se poate efectua ieșirea din Cosmos.

XLVI

„A ADUNA CEEA CE ESTE ÎMPRĂȘTIAT"[1]

Într-una dintre lucrările noastre[2] am citat, referitor la *Ming Tang* și la *Tian Di Hui*, o formulă masonică după care sarcina maeștrilor constă în „a răspândi lumina și a aduna ceea ce este împrăștiat". De fapt, apropierea pe care o făceam atunci se referea numai la prima parte a acestei formule[3]; cât despre cea de-a doua parte, care poate părea mai enigmatică, având în simbolismul tradițional niște conexiuni remarcabile, ni se pare interesant să oferim câteva indicații care nu și-au putut găsi locul cu acea ocazie.

Pentru a înțelege cât mai bine despre ce este vorba, se cuvine să ne raportăm mai întâi la tradiția vedică, care este deosebit de explicită în această privință: conform acesteia, „ceea ce este împrăștiat" se referă la membrele lui *Puruṣa* primordial, care a fost sfâșiat la primul sacrificiu îndeplinit de *Deva*, și din care s-au născut, prin chiar această divizare, toate ființele manifestate[4]. Este evident că avem de-a face aici cu o descriere simbolică a trecerii de la unitate la multiplicitate, fără

---

[1] Publicat în *É.T.*, octombrie–noiembrie 1946.

[2] *La Grande Triade*, cap. XVI.

[3] Deviza specifică pentru *Tian Di Hui* despre care era vorba sună astfel: „Să fie distrus întunericul (*jing*), să fie înstăpânită lumina (*ming*)."

[4] Vezi *Ṛg-Veda*, X, 90.

de care nu ar putea exista efectiv nici o manifestare; și ne putem deja da seama, prin aceasta, că „adunarea a ceea ce este împrăștiat" sau reconstituirea lui *Puruṣa*, așa cum era el „înainte de început", dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, adică în starea nonmanifestată, nu este altceva decât reîntoarcerea la unitatea principială. Acest *Puruṣa* este identic cu *Prajāpati*, „Domnul ființelor făcute", acestea fiind toate ieșite din el însuși și fiind prin urmare considerate, într-un anume sens, ca „progenitura"[5] sa; el este și *Viśvakarman*, adică „Marele Arhitect al Universului", și, în calitate de *Viśvakarman*, el e cel ce săvârșește sacrificiul, fiind, în același timp, și victima[6]; și, dacă se spune că este sacrificat de către *Deva*, asta nu schimbă nimic în realitate, căci *Deva* nu sunt în definitiv nimic altceva decât „puterile" pe care el le poartă în sine[7].

Am spus deja, cu diverse ocazii, că orice sacrificiu ritual trebuie privit ca o imagine a acestui prim sacrificiu cosmogonic; și că, de asemenea, în orice sacrificiu, așa cum remarca dl Coomaraswamy, „victima, după cum arată cu evidență *brahmanii*, este o reprezentare a sacrificatorului sau, așa cum spun textele, ea *este* sacrificatorul însuși; în acord cu legea universală conform căreia inițierea (*dikṣa*) constituie deopotrivă o moarte și o renaștere, este evident că «inițiatul este o ofrandă» (*Taittīrya Samhitā*, VI, 1, 4, 5), iar «victima e

[5] Cuvântul sanscrit *prajū* este identic cu latinescul *progenies*.

[6] În concepția creștină a sacrificiului, Cristos este, în același timp, victima și preotul prin excelență.

[7] Comentând pasajul imnului din *Ṛg-Veda* menționat mai sus, în care se spune că „prin sacrificiu *Deva* au oferit sacrificiul", Sāyana spune că *Deva* sunt formele suflului (*prāṇa-rūpa*) lui *Prajāpati*. *Cf.* ceea ce am spus cu privire la îngeri în *Monothéisme et Angélologie*. Este limpede că în toate acestea e mereu vorba despre aspecte ale Verbului divin cu care se identifică, în definitiv, „Omul Universal".

în mod substanțial sacrificatorul însuși» (*Aitareya Brāhmaṇa*, II, 11)"[8]. Aceasta ne conduce direct la simbolismul masonic al gradului de Maestru, în care inițiatul se identifică într-adevăr cu victima; de altfel, s-a insistat adesea asupra raporturilor legendei lui Hiram cu mitul lui Osiris, astfel încât, atunci când este vorba de „a aduna ceea ce este împrăștiat", ne putem gândi imediat la Isis adunând membrele dispersate ale lui Osiris; dar, în fond, dispersarea membrelor lui Osiris este același lucru cu împrăștierea membrelor lui *Puruṣa* sau ale lui *Prajāpati*: nu sunt, am putea spune, decât două versiuni ale descrierii aceluiași proces cosmogonic în două forme tradiționale diferite. Este adevărat că, în cazul lui Osiris și cel al lui Hiram, nu mai e vorba despre un sacrificiu, cel puțin în mod explicit, ci de o crimă; dar nici măcar asta nu schimbă nimic în mod esențial, căci este cu adevărat același lucru înfățișat astfel sub două aspecte complementare, ca un sacrificiu sub aspectul său „devic" și ca o crimă sub aspectul ei „asuric"[9]; ne mulțumim să semnalăm acest fapt în treacăt, căci nu vom putea insista asupra lui fără a intra în dezvoltări prea ample, străine de problema pe care o avem aici în vedere.

La fel, în Cabala ebraică, deși nu mai este vorba nici de sacrificiu, nici de crimă, ci mai degrabă despre un fel de „dezintegrare" ale cărei consecințe sunt de altfel aceleași, tocmai din fărâmițarea trupului lui *Adam Kadmon* s-a format Universul

---

[8] „Atmayajna: Self Sacrifice", în *Harvard Journal of Asiatic Studies*, numărul din februarie 1942.

[9] *Cf.*, de asemenea, în misterele grecești, uciderea și dezmembrarea lui *Zagreus* de către Titani; se știe că aceștia sunt echivalentul entităților *Asura* din tradiția hindusă. Poate că nu este inutil să remarcăm, pe de altă parte, că limbajul curent folosește același cuvânt, „victimă", atât în cazul sacrificării, cât și în cel al uciderii.

cu toate ființele pe care le conține, astfel încât toate acestea sunt un fel de bucățele ale acestui trup, iar „reintegrarea" lor în unitate apare ca reconstituirea însăși a lui *Adam Kadmon.* Acesta este „Omul Universal", iar *Puruṣa*, urmând unul dintre sensurile acestui cuvânt, este și „Omul" prin excelență; așadar, e vorba aici de exact același lucru. Să mai adăugăm, înainte de a merge mai departe, că, dacă gradul de Maestru reprezintă, cel puțin virtual, împlinirea „micilor mistere", în cazul acesta trebuie să avem în vedere reintegrarea în centrul stării umane; dar se știe că același simbolism este întotdeauna aplicabil unor niveluri diferite, în virtutea corespondențelor ce există între ele[10], așa încât el poate fi raportat fie la o lume determinată, fie la întregul ansamblu al manifestării universale; iar reintegrarea în „starea primordială", care de altfel este și „adamică", e ca o reprezentare a reintegrării totale și finale, deși ea nu este încă, în realitate, decât o etapă pe calea ce duce într-acolo.

În studiul pe care l-am citat mai sus, A. Coomaraswamy spune că „esențialul, în sacrificiu, constă în primul rând în a diviza și, în al doilea rând, în a aduna laolaltă"; el comportă deci cele două faze complementare de „dezintegrare" și de „reintegrare" ce constituie procesul cosmic în ansamblul său: *Puruṣa*, „fiind unul, devine mai mulți și fiind mai mulți, redevine unul". Reconstituirea lui *Puruṣa* este operată simbolic în special în construcția altarului vedic care cuprinde, în diferitele sale părți, o reprezentare· a tuturor lumilor[11], iar sacrificiul, pentru a fi desăvârșit, necesită o colaborare a

[10] În același mod, în simbolismul alchimic există corespondențe între procesul „operei la alb" și cel al „operei la roșu", așa încât cel de-al doilea îl reproduce, într-un fel, pe primul la un nivel superior.

[11] Vezi *Ianua cœli.*

tuturor artelor, ceea ce asimilează sacrificatorul cu *Viśvakarman* însuși[12]. Pe de altă parte, cum orice acțiune rituală, adică, în esență, orice acțiune cu adevărat normală și conformă „ordinii" (*rita*), poate fi considerată ca având oarecum un caracter „sacrificial", în sensul etimologic al acestui cuvânt (de la *sacrum facere*), ceea ce este adevărat pentru altarul vedic este de asemenea adevărat, într-un anumit fel și în grade diferite, pentru orice edificiu construit conform regulilor tradiționale, acțiunea rituală derivând, în realitate, dintr-un același „model cosmic", așa cum am mai explicat în alte ocazii.[13] Observăm că toate acestea se găsesc într-un raport direct cu un simbolism „constructiv" cum este cel al masoneriei; și, de altfel, chiar în sensul cel mai imediat, constructorul adună efectiv materiale împrăștiate pentru a forma din ele un edificiu care, dacă este într-adevăr ceea ce trebuie să fie, va avea o unitate „organică", comparabilă cu cea a unei ființe vii, dacă ne plasăm în punctul de vedere microcosmic, sau cu cea a unei lumi, dacă ne plasăm în punctul de vedere macrocosmic.

Ne mai rămâne să vorbim puțin, în încheiere, despre un simbolism de un alt gen, care poate părea foarte diferit în ceea ce privește aparențele exterioare, dar care are totuși o semnificație echivalentă: este vorba despre reconstituirea unui cuvânt pornind de la elementele sale literale luate mai întâi izolat[14]. Pentru a-l înțelege, trebuie să ne amintim că adevăratul nume

[12] *Cf.* A.K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 26.

[13] Ritualurile de întemeiere a unui edificiu comportă de altfel, în general, un sacrificiu sau o ofrandă, în sensul strict al acestui cuvânt; în Occident chiar, o anumită formă de ofrandă s-a menținut până în zilele noastre, în cazul în care așezarea primei pietre se îndeplinește după ritualurile masonice.

[14] Aceasta corespunde firește, în ritualul masonic, modalității de comunicare a „cuvintelor sacre".

al unei ființe nu este altceva, din punct de vedere tradițional, decât expresia esenței înseși a acestei ființe; reconstituirea numelui este deci, simbolic, același lucru ca și cea a ființei înseși. Se cunoaște, de asemenea, rolul pe care îl joacă literele într-un simbolism ca acela al Cabalei în ceea ce privește creația sau manifestarea universală; s-ar putea spune că aceasta este formată din literele separate ce corespund multiplicității elementelor sale și că, reunind aceste litere, ea este astfel readusă la Principiul său, dacă această reunire este operată în așa fel încât să reconstituie efectiv numele Principiului[15]. Din acest punct de vedere, „a aduna ceea ce este împrăștiat" este același lucru cu „a regăsi Cuvântul pierdut", căci, în realitate și în sensul său cel mai profund, acest „Cuvânt pierdut" este tocmai adevăratul nume al „Marelui Arhitect al Universului".

[15] Atâta timp cât rămânem în multiplicitatea manifestării, nu putem decât „silabisi" numele Principiului, discernând reflectarea atributelor sale în creaturile în care acestea nu se exprimă decât într-o manieră fragmentară și dispersată. Masonul care nu a ajuns la gradul de Maestru este încă incapabil de „a aduna ceea ce este împrăștiat" și, de aceea, el „nu știe decât să silabisească".

XLVII
ALBUL ȘI NEGRUL[1]

Simbolul masonic al „pavajului mozaicat" (*tessellated pavement*) se numără printre cele ce sunt insuficient înțelese sau greșit interpretate; acest pavaj este format din plăci alternative, albe și negre, dispuse exact ca și pătratele de pe tabla de șah sau de dame. Vom mai adăuga imediat că simbolismul este evident același în ambele cazuri, căci, așa cum am mai spus în diverse ocazii, jocurile au fost, la origine, altceva decât niște simple amuzamente profane, cum au devenit ulterior, și, de altfel, jocul de șah este desigur unul dintre cele în care urmele caracterului „sacru" originar au dăinuit la modul cel mai vizibil, în ciuda acestei degenerescențe.

În sensul cel mai imediat, juxtapunerea albului și a negrului reprezintă, firește, lumina și întunericul, ziua și noaptea și, prin urmare, toate perechile opuse sau complementare (și abia dacă mai este nevoie să amintim că ceea ce este opoziție la un anumit nivel devine complementaritate la un alt nivel, astfel încât același simbolism este în egală măsură aplicabil și unuia, și altuia); vom avea deci, în această privință, un echivalent exact al simbolului extrem-oriental *yin-yang*[2].

---

[1] Publicat în *É. T.*, iunie 1947.

[2] Vezi *La Grande Triade*, cap. IV. Am avut ocazia să citesc un articol al cărui autor raporta partea albă la *yin*, iar pe cea neagră, la *yang*,

Se poate chiar observa că interpenetrarea și inseparabilitatea celor două aspecte *yin* și *yang*, reprezentate în acest din urmă caz prin faptul că cele două jumătăți ale figurii sunt despărțite printr-o linie sinuoasă, decurg și din dispunerea întortocheată a celor două feluri de plăci, pe când o altă dispunere, cum ar fi de exemplu aceea a unor benzi drepte alternative, albe și negre, nu ar exprima la fel de net aceeași idee, și chiar ne-ar putea face să ne gândim la o simplă juxtapunere[3].

Ar fi inutil să repetăm toate considerațiile pe care le-am expus deja în altă parte referitor la *yin-yang*; vom aminti doar în mod special că nu trebuie să vedem în acest simbolism, și nici în recunoașterea dualităților cosmice a căror expresie este, afirmarea vreunui „dualism", căci, dacă aceste dualități chiar există, ordinul propriu de existență, termenii lor nu sunt mai putin derivați din unitatea unui aceluiași principiu (*Tai ji* al tradiției extrem-orientale). Într-adevăr, acesta este unul dintre punctele cele mai importante, pentru că el dă naștere unor false interpretări; unii au crezut că pot vorbi despre un „dualism" cu privire la *yin-yang*, probabil din cauza neînțelegerii acestui aspect, dar poate și din pricina unor intenții cu un caracter mai mult sau mai puțin suspect; în orice caz, în ceea ce privește „pavajul mozaicat", o asemenea interpretare se datorează cel mai adesea adversarilor masoneriei, care ar vrea să-și fondeze pe aceasta o acuză de

---

când tocmai contrariul este adevărat, și pretindea că își bazează această opinie, greșită, pe experiențe „radiestezice"; oare nu trebuie să înțelegem de aici că rezultatul obținut în cazuri asemănătoare este datorat, pur și simplu, influenței ideilor preconcepute ale experimentatorului?

[3] Această ultimă dispunere a fost totuși utilizată în anumite cazuri; se știe că ea se găsea mai ales în *Beaucéant* a templierilor, a cărei semnificație era aceeași.

[4] Acești oameni, dacă ar avea logică, ar trebui, conform celor spuse de noi mai înainte, să se abțină să joace șah pentru a nu risca să fie

„maniheism"[4]. Este desigur foarte posibil ca anumiți „dualiști" să fi deturnat ei înșiși acest simbolism de la adevăratul lui sens pentru a-l interpreta în spiritul propriilor lor doctrine, tot așa cum au putut să altereze, din același motiv, simbolurile care exprimau o unitate și o imutabilitate de neconceput pentru ei; dar acestea nu sunt, în esență, decât devieri heterodoxe care nu afectează cu absolut nimic simbolismul în sine, și, atunci când ne plasăm în punctul de vedere propriu-zis inițiatic, nu asemenea devieri trebuie luate în considerare.[5]

În afara semnificației despre care am vorbit până aici, mai există și o alta, de un ordin mai profund și care rezultă imediat din dublul sens al culorii negre pe care l-am explicat în alte ocazii; am analizat până acum doar sensul său inferior și cosmologic, dar trebuie să examinăm și sensul său superior și metafizic. Un exemplu clar în această privință se regăsește în tradiția hindusă, unde cel care este inițiat trebuie să fie așezat pe o blană cu perii albi și negri, simbolizând mani-

---

ei înșiși învinuiți de același lucru; această simplă remarcă nu este oare suficientă pentru a arăta întreaga inanitate a argumentației lor?

[5] Vom mai aminti, în această privință, ceea ce am spus în altă parte în problema „răsturnării simbolurilor", și îndeosebi remarca pe care am făcut-o atunci asupra caracterului cu adevărat diabolic pe care îl prezintă încercarea de a atribui simbolismului ortodox, îndeosebi celui al organizațiilor inițiatice, interpretări pe dos, care, în fapt, aparțin „contrainițierii" (*Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XXX).

[6] *Śatapatha Brāhmaṇa*, III, 2, 1, 5–7. La un alt nivel, aceste culori reprezintă Cerul și Pământul, dar trebuie să fim atenți la faptul că, în virtutea corespondenței acestora cu nonmanifestatul și manifestatul, negrul va fi acela care va reprezenta cerul, iar albul, pământul, așa încât relațiile care există în cazul *yin-yang* sunt inversate; de altfel, aceasta nu este decât o aplicație a sensului invers al analogiei. Inițiatul

festatul și, respectiv, nonmanifestatul[6]; faptul că este vorba aici despre un ritual esențialmente inițiatic justifică suficient apropierea de cazul „pavajului mozaicat" și atribuirea expresă a aceleiași semnificații, chiar dacă, în actuala stare a lucrurilor, această semnificație a fost complet uitată. Se regăsește deci aici un simbolism echivalent cu cel al lui *Arjuna*, „cel alb", și al lui *Krṣṇa*, „cel negru", care sunt, în ființa însăși, muritorul și nemuritorul, „eul" și „sinele"[7]; ei reprezintă totodată „cele două păsări inseparabil unite" despre care este vorba în *Upanișade*, acest fapt evocând și un alt simbol, cel al vulturului alb și negru cu două capete, ce apare în anumite grade masonice înalte, un nou exemplu care, după atâtea altele, arată încă o dată că limbajul simbolic are un caracter cu adevărat universal.

---

trebuie să atingă alăturarea perilor negri și albi, unind astfel principiile complementare din care el se va naște ca „Fiu al Cerului și al Pământului" (*cf. La Grande Triade*, cap. IX).

[7] Acest simbolism este și cel al Dioscurilor; raportul acestora cu cele două emisfere sau cu cele două jumătăți ale „Oului Lumii" ne readuce la considerarea cerului și pământului pe care am indicat-o în nota precedentă (*cf. La Grande Triade*, cap. V).

XLVIII
PIATRA NEAGRĂ ȘI PIATRA CUBICĂ[1]

Am mai avut ocazia să relevăm, în treacăt, diferitele fantezii lingvistice pe care le-a prilejuit numele Cibelei; nu vom reveni aici asupra acelora care sunt evident lipsite de orice fundament și care nu se datorează decât excesivei imaginații a unora[2], și vom lua în considerare doar câteva apropieri ce pot părea mai serioase la prima vedere, chiar dacă ele sunt, la rândul lor, nejustificate. Astfel, am văzut că, de curând, a fost emisă supoziția că Cibele „pare să își tragă numele" din termenul arab *qubba*, pentru că ea „era adorată în grote", în virtutea caracterului său „htonian". Or, această pretinsă etimologie are două defecte, dintre care unul singur ar fi suficient pentru a o îndepărta: mai întâi, ca și o altă etimologie despre care vom vorbi imediat, ea nu ține cont decât de primele două litere din rădăcina numelui Cibelei, care conține trei, și este de la sine înțeles că cea de-a treia nu este mai neglijabilă decât celelalte două; apoi, ea se bazează în realitate pe un nonsens pur și simplu. Într-adevăr, *qubba* nu a însemnat

[1] Publicat în *É.T.*, decembrie 1947.

[2] Nu vom mai vorbi deci de asimilarea Cibelei cu o „iapă", nici despre apropierea, care poate fi făcută pornind de aici, cu cuvântul „cavalerie", și nici despre cealaltă apropiere, nu mai puțin imaginară, cu „Cabala".

niciodată „boltă, sală boltită, criptă", așa cum crede autorul acestei ipoteze; acest cuvânt desemnează o cupolă sau o turlă al căror simbolism este „ceresc", și nu „pământesc", fiind deci exact opus caracterului atribuit Cibelei sau „Marii Mame". Așa cum am mai explicat în alte studii, cupola se ridică deasupra unei clădiri cu baza pătrată, având, așadar, în general o formă cubică, și tocmai această parte pătrată sau cubică, în ansamblul astfel constituit, are un simbolism „terestru"; aceasta ne conduce direct la examinarea unei alte ipoteze îndeajuns de frecvent formulate cu privire la originea însăși a numelui Cibelei, care are o importanță deosebită pentru ceea ce ne propunem aici.

S-a dorit derivarea lui *Kybele* din *kybos* și, în acest caz cel puțin, nu există vreun nonsens ca acela pe care l-am semnalat mai înainte; dar, pe de altă parte, această etimologie are în comun cu cea precedentă defectul de a nu lua în considerare decât primele două din cele trei litere care constituie rădăcina lui *Kybele*, ceea ce o face deopotrivă imposibilă din punct de vedere lingvistic.[3] Dacă vrem să vedem între cele două cuvinte doar o similitudine fonetică ce poate avea, așa cum se întâmplă adesea, o oarecare valoare din punct de vedere simbolic, asta e altceva; dar, înainte de a studia acest punct mai îndeaproape, vom spune că, în realitate, numele *Kybele* nu este de origine greacă și că, de altfel, adevărata sa etimologie nu

[3] Vom semnala, în treacăt, referitor la aceasta, că este foarte îndoielnic, în ciuda unei sinonimii exacte și a unei similitudini fonetice parțiale, că există o reală înrudire lingvistică între grecescul *kybos* și termenul arab *ka 'b*, datorită prezenței, în cel de-al doilea cuvânt, a literei *ayn*; occidentalii uită sau neglijează prea adesea faptul că această literă nu are echivalent în limbile europene, neputând fi deci transliterată, ceea ce are drept consecință numeroase asimilări eronate între cuvinte a căror rădăcină este net diferită.

are nimic enigmatic sau îndoielnic. Acest nume, într-adevăr, este într-o legătură directă cu ebraicul *gebal* și cu arabul *jabal*, „munte"; diferența primei litere nu poate lăsa loc nici unei obiecții în această privință, căci schimbarea lui *g* în *k* sau invers nu constituie decât o modificare secundară ce poate fi întâlnită și în alte exemple[4]. Astfel, Cibele este chiar „zeița muntelui"[5]; și e demn de remarcat că, prin această semnificație, numele ei este exact echivalentul lui *Pārvatī* din tradiția hindusă.

Aceeași semnificație a numelui Cibelei este vizibil legată de cea a „pietrei negre", care era simbolul său; într-adevăr, se știe că această piatră avea o formă conică și, ca toți „betilii" de aceeași formă, ea trebuie considerată ca o reprezentare schematică a muntelui ca simbol „axial". Pe de altă parte, „pietrele negre" sacre fiind niște aeroliți, această origine „celestă" ne face să ne gândim că acel caracter „htonian" la care făceam aluzie la început nu corespunde, în realitate, decât unuia dintre aspectele Cibelei; de altfel, axa reprezentată de munte nu este „terestră", ci face legătura dintre cer și pământ; și vom adăuga că tocmai de-a lungul acestei axe trebuie să se efectueze, simbolic, căderea „pietrei negre" și reînălțarea sa finală,

---

[4] Astfel, cuvântul ebraic și arab *kabīr* este evident înrudit cu ebraicul *ghibor* și arabul *jabbăr*; este adevărat că primul are mai ales sensul de „mare", și celelalte două, de „puternic", dar aceasta nu este decât o simplă nuanță; *Ghiborim* din Facerea sunt, în același timp, „uriașii" și „oamenii puternici".

[5] Să notăm, în trecere, că *Gebal* era și numele orașului fenician Byblos; locuitorii lui erau numiți *Giblim*, iar acest nume a rămas ca „parolă" în masonerie. Există, în acest sens, o apropiere la care nu s-a gândit, se pare, nimeni; oricare ar fi fost originea istorică a denumirii ghibelinilor (*Ghibellini*) în Evul Mediu, ea prezintă cu numele *Giblim* o similitudine dintre cele mai frapante și, chiar dacă nu este decât o simplă coincidență, ea e cel puțin curioasă.

căci este vorba aici tot despre relația dintre cer și pământ[6]. Bineînțeles, nu se poate contesta că Cibele a fost asimilată frecvent „Pământului-Mamă", ci doar indica faptul că Cibele avea și alte aspecte; este, de altfel, foarte posibil ca uitarea mai mult sau mai puțin totală a acestora, în urma unei predominanțe atribuite aspectului „terestru", să fi dat naștere unor anumite confuzii, în special celei care a condus la asimilarea „pietrei negre" cu „piatra cubică", care sunt totuși două simboluri foarte diferite[7].

„Piatra cubică" este esențialmente o „piatră de fundație"; ea este, așadar, foarte „terestră", cum indică și forma sa, și în plus ideea de „stabilitate", exprimată prin chiar această formă[8], se potrivește bine funcției Cibelei de „Pământ-Mamă", ca reprezentare a principiului „substanțial" al manifestării universale. De aceea, din punct de vedere simbolic, raportul Cibelei

---

[6] Vezi, despre toate acestea, *„Lapsit exillis"*. În India există tradiția conform căreia altădată munții zburau; *Indra* i-a aruncat pe pământ și i-a fixat acolo lovindu-i cu trăsnetul lui; toate acestea trebuie desigur apropiate de originea „pietrelor negre".

[7] Am semnalat, într-un rezumat, incredibila presupunere a existenței unei „zeițe *Kaaba*", care ar fi fost reprezentată prin „piatra neagră" de la Mecca, numită și *Kaaba*: acesta este un alt exemplu al aceleiași confuzii și, de atunci, am avut surpriza să mai citim aceleași lucruri și în altă parte, de unde putem deduce că această eroare circulă în anumite cercuri occidentale. Vom reaminti deci că *Kaaba* nu este numele „pietrei negre", aceasta nefiind cubică, ci cel al edificiului într-unul din unghiurile căruia ea este încastrată, edificiu care are într-adevăr forma unui cub; și, dacă *Kaaba* este și *Beyt Allah* („casa lui Dumnezeu", ca și *Beit El* din Facere), ea nu a fost niciodată considerată ca fiind o divinitate. Este de altfel foarte probabil că strania invenție a pretinsei „zeițe *Kaaba*" a fost sugerată de apropierea dintre *Kabele* și *kybos*, despre care am vorbit mai sus.

[8] Vezi *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XX.

cu „cubul" nu trebuie respins în întregime, ca o „convergență" fonetică; dar, desigur, aceasta nu înseamnă să deducem din el o „etimologie", nici să identificăm „piatra cubică" cu „piatra neagră", care era conică în realitate. Semnalăm doar un singur caz particular în care există un anume raport între „piatra neagră" și „piatra cubică": cel în care aceasta din urmă este nu una dintre „pietrele de fundație" puse în cele patru unghiuri ale unui edificiu, ci piatra *șetiya*, care ocupă centrul bazei acestuia, corespunzând punctului de cădere al „pietrei negre", tot așa cum, pe aceeași axă verticală, dar la capătul opus, „piatra unghiulară" sau „piatra vârfului", care, dimpotrivă, nu este de formă cubică, corespunde situației „cerești" inițiale și finale a aceleiași „pietre negre". Nu vom mai insista asupra acestor considerații, pe care le-am expus deja mai detaliat[9]; vom aminti doar, pentru a încheia, că în general simbolismul „pietrei negre", cu diferitele situații și diferitele forme pe care aceasta poate să le ia, se află, din punct de vedere „microcosmic", în legătură cu diversele „localizări" în ființa omenească ale lui *luz*, sau „sâmburele nemuririi".

[9] Vezi și „*Lapsit exillis*".

XLIX
PIATRA BRUTĂ ȘI PIATRA ȘLEFUITĂ[1]

Am citit, într-un articol unde era vorba despre altarele care, la vechii evrei, trebuiau să fie formate exclusiv din pietre brute, această frază stupefiantă: „Simbolismul pietrei brute a fost alterat de francmasonerie, care l-a transferat din domeniul sacru în domeniul profan; un simbol destinat inițial să exprime raporturile supranaturale ale sufletului cu Dumnezeul «cel viu» și «personal» exprimă de aici înainte realități de ordin alchimic, moralizant, social și ocultist." Autorul acestor rânduri, potrivit tuturor datelor pe care le cunoaștem despre el, face parte dintre cei pe care ideile preconcepute îi pot ușor conduce până la rea-credință; afirmația că o organizație inițiatică ar fi putut să coboare un simbol „la nivelul profan" este atât de absurdă și de contradictorie, încât nu credem că cineva ar putea să o susțină în mod serios; și, pe de altă parte, insistența asupra cuvintelor „cel viu" și „personal" arată evident o intenție nestrămutată de a pretinde limitarea „domeniului sacru" doar la punctul de vedere al exoterismului religios! Faptul că astăzi marea majoritate a masonilor nu mai înțeleg veritabilul sens al simbolurilor lor, tot așa cum nici creștinii nu îl mai înțeleg pe al lor, este o cu totul altă problemă; în

[1] Publicat în *É. T.*, septembrie 1949.

ce măsură poate fi făcută responsabilă masoneria, mai mult decât Biserica, de o stare de fapt care nu se datorează decât condițiilor lumii moderne, față de care și una, și alta sunt la fel de „anacronice" prin caracterul lor tradițional? Tendința „moralizantă", care este într-adevăr foarte reală începând cu secolul al XVIII-lea, era, în fond, o consecință aproape inevitabilă, dacă ținem cont de mentalitatea generală, de degenerescența „speculativă" asupra căreia am insistat atât de des; se poate spune același lucru despre importanța excesivă atribuită punctului de vedere social, și de altfel, în această privință, masonii sunt foarte departe de a constitui o excepție în epoca noastră; să examinăm imparțial ceea ce se propovăduiește astăzi în numele Bisericii, și să ni se spună dacă putem găsi acolo și altceva decât niște simple considerații morale și sociale! Pentru a încheia cu aceste observații, abia dacă este nevoie să subliniem nepotrivirea, probabil dorită, a cuvântului „ocultist", căci masoneria nu are desigur nimic de-a face cu ocultismul, căruia îi este cu mult anterioară, chiar sub forma sa „speculativă"; în ceea ce privește simbolismul alchimic sau, mai exact, cel hermetic, el nu are nimic profan și se raportează, așa cum am explicat în altă parte, la domeniul „micilor mistere", care este tocmai domeniul inițierilor într-o meserie în general și în masonerie în particular.

Am citat fraza de mai sus nu doar pentru a face această punere la punct, oricât de necesară ar fi ea de altfel, ci mai ales pentru că ni s-a părut că poate oferi ocazia de a aduce câteva precizări utile despre simbolismul pietrei brute și al pietrei șlefuite. Este adevărat că, în masonerie, piatra brută are un alt sens decât în cazul altarelor ebraice, căruia trebuie să-l adăugăm aici pe cel al monumentelor megalitice; dar, dacă așa stau lucrurile, înseamnă că acest sens nu se referă

la același tip de tradiție. Acest fapt este ușor de înțeles de toți cei ce au o cunoaștere a considerațiilor pe care le-am expus asupra diferențelor esențiale care există, în general, între tradițiile popoarelor nomade și cele ale popoarelor sedentare; și, de altfel, atunci când Israel a trecut de la prima stare la cea de-a doua, interdicția de a ridica edificii din piatră șlefuită a dispărut, deoarece ea și-a pierdut rațiunea de a fi, dovadă fiind construcția Templului lui Solomon, care cu siguranță nu a fost o întreprindere profană și căreia i se atribuie, cel puțin simbolic, originea însăși a masoneriei. Puțin contează că altarele ar fi trebuit să fie făcute în continuare din pietre brute, căci acesta este un caz foarte particular, pentru care simbolismul primitiv putea să fie conservat fără nici un inconvenient, în timp ce este evident imposibil să construiești cel mai modest edificiu cu asemenea pietre. Faptul că, în plus, „nu trebuia să existe nimic metalic" în componența altarelor, după cum semnalează și autorul articolului în discuție, se raportează la o altă ordine de idei, pe care am mai explicat-o și care se regăsește, de altfel, chiar în masonerie în simbolul „despuierii de metale".

Este neîndoielnic că, în virtutea legilor ciclice, unele popoare „preistorice", precum cele care au înălțat monumentele megalitice, oricare ar fi putut fi ele, se aflau în mod necesar într-o stare mai apropiată de principiu decât cele care le-au urmat, dar și că această stare nu putea să se perpetueze indefinit, și că schimbările survenite în condițiile omenirii în diferitele perioade ale istoriei sale trebuiau să antreneze adaptări succesive ale tradiției, ceea ce s-a putut întâmpla chiar în cursul existenței unui aceluiași popor, fără să existe vreo ruptură, așa cum arată exemplul pe care l-am citat în ceea ce îi privește pe evrei. Pe de altă parte, este foarte sigur și că, după cum

am arătat în altă parte, la popoarele sedentare, înlocuirea construcțiilor de lemn cu cele de piatră corespunde unui grad mai accentuat de „solidificare", în conformitate cu etapele „coborârii" ciclice; dar, de îndată ce un asemenea mod de a construi a devenit necesar datorită noilor condiții de mediu, era nevoie, într-o civilizație tradițională, ca, prin rituri și simboluri apropriate, acesta să primească din partea tradiției înseși consacrarea, singura în măsură să îl legitimeze și apoi să îl integreze în această civilizație; iată de ce am vorbit, în această privință, de o adaptare. O asemenea legitimare o implica pe cea a tuturor meseriilor, începând cu cioplirea pietrelor necesare pentru această construcție, și ea nu putea fi cu adevărat efectivă decât cu condiția ca exercitarea fiecărei meserii să fie legată de o inițiere corespunzătoare, pentru că, potrivit concepției tradiționale, ea trebuia să reprezinte aplicarea regulată a principiilor în ordinul său contingent. Așa s-a întâmplat pretutindeni și întotdeauna, cu excepția, desigur, a lumii occidentale moderne, a cărei civilizație și-a pierdut întreg caracterul tradițional, și asta nu e valabil doar în cazul meseriilor din construcții, pe care le analizăm în mod special aici, ci și pentru toate celelalte meserii a căror apariție a devenit necesară în anumite circumstanțe de timp sau de loc; este necesar să observăm că această legitimare, cu tot ceea ce comportă ea, a fost mereu posibilă în toate cazurile, cu excepția meseriilor pur mecanice care nu au luat naștere decât în epoca modernă. Or, pentru cioplitorii în piatră și pentru constructorii care întrebuințau produsele muncii lor, ar fi putut reprezenta piatra brută altceva decât „materia primă" nediferențiată, ori „haosul" cu toate corespondențele, atât microcosmice, cât și macrocosmice, în timp ce piatra complet șlefuită pe toate fațetele sale reprezintă, dimpotrivă, desăvârșirea sau

perfecțiunea „operei"? Aici se află întreaga explicație a diferenței ce există între semnificația simbolică a pietrei brute în cazuri ca acelea ale monumentelor megalitice și ale altarelor primitive, și cea a aceleiași pietre brute în masonerie. Vom adăuga, fără a putea insista prea mult, că această diferență corespunde unui dublu aspect al așa-zisei *materia prima*, conform căruia aceasta e înfățișată ca „Fecioara universală" sau ca „haosul" aflat la originea oricărei manifestări; și în tradiția hindusă *Prakṛti*, pură potențialitate care se află literalmente dedesubtul oricărei existențe, este totodată și un aspect al lui *Śakti*, adică al „Mamei divine"; și este limpede că aceste două puncte de vedere nu se exclud unul pe celălalt, ceea ce justifică, de altfel, coexistența altarelor din piatră brută cu edificiile din piatră șlefuită. Aceste câteva considerații vor mai arăta că, pentru interpretarea simbolurilor, ca și pentru oricare alt lucru, trebuie să știm mereu să situăm totul la locul său exact, pentru că altfel riscăm să comitem cele mai grosolane erori.

SIMBOLISMUL AXIAL
ŞI SIMBOLISMUL TRECERII

L
SIMBOLURILE ANALOGIEI[1]

S-ar putea ca unora să li se pară ciudat că vorbim despre simboluri ale analogiei, căci, dacă simbolismul însuși este întemeiat pe analogie, așa cum se spune adesea, orice simbol trebuie să fie expresia unei analogii; dar acest mod de a gândi lucrurile nu este exact: simbolismul se întemeiază, în general, pe corespondențele ce există între diferitele ordine de realitate, dar nu orice corespondență este analogică. Vom înțelege aici analogia exclusiv în accepțiunea sa cea mai riguroasă, adică urmând formula hermetică, ca raportul dintre „ceea ce este jos" cu „ceea ce este sus", raport care, așa cum am explicat adesea cu privire la numeroasele cazuri pe care am avut ocazia să le examinăm, implică esențialmente considerarea „sensului invers" al celor doi termeni; această considerare este de altfel înscrisă cu atâta claritate și într-un mod atât de evident în simbolurile despre care vom vorbi, încât rămânem uimiți că ea a trecut neobservată chiar de către cei ce pretind că se referă la aceste simboluri, dar care demonstrează astfel incapacitatea lor de a le înțelege și de a le interpreta corect.

Construcția simbolurilor despre care este vorba se bazează pe figura roții cu șase raze; așa cum am mai spus deja, roata

[1] Publicat în *É. T.*, ianuarie 1939.

este în general, înainte de orice, un simbol al lumii, circumferința reprezentând manifestarea care e produsă de razele emanate din centru; dar, firește, numărul razelor trasate, diferit de la caz la caz, adaugă alte semnificații mai particulare. Pe de altă parte, în anumite simboluri derivate, circumferința însăși poate să nu fie figurată; dar, pentru construcția lor geometrică, aceste simboluri trebuie să fie socotite ca înscrise într-o circumferință, și de aceea ele trebuie privite ca fiind legate de simbolismul roții, chiar dacă forma exterioară a acesteia, și anume circumferința care îi determină conturul și limita, nu mai apare acolo în mod explicit și vizibil, ceea ce arată doar că atenția nu trebuie să se îndrepte în acest caz asupra manifestării în sine sau asupra domeniului special în care ea se dezvoltă, acest domeniu rămânând într-un fel de stare nedeterminată anterioară trasării efective a circumferinței.

Figura cea mai simplă și care stă la baza tuturor celorlalte este cea constituită doar din ansamblul celor șase raze; acestea, fiind opuse două câte două pornind din centru, formează trei diametre, unul vertical și celelalte două oblice, egal înclinate de o parte și de alta a celui dintâi. Dacă se consideră că soarele ocupă centrul, atunci avem de-a face cu cele șase raze despre care am vorbit într-un studiu precedent; iar în acest caz, „cea de-a șaptea rază" este reprezentată chiar de centru. Cât despre raportul pe care l-am indicat referitor la crucea cu trei dimensiuni, el se stabilește de îndată: axa verticală rămâne neschimbată, iar cele două diametre oblice sunt proiecția, în planul figurii, a celor două axe care formează crucea orizontală; această ultimă considerație, foarte necesară pentru înțelegerea completă a simbolului, este, de altfel, în afara celor care fac din simbol o reprezentare propriu-zisă a analogiei și pentru care este de ajuns ca acesta să fie luat sub forma

pe care o reprezintă în el însuși, fără să fie nevoie de a-l apropia de alte simboluri cu care se înrudește prin diferite aspecte ale semnificației sale complexe.

În simbolismul creștin, această figură este ceea ce se numește chrisma simplă; în acest caz este privită ca fiind formată din reunirea literelor I și X, adică inițialele grecești ale celor două cuvinte *Iesous Christos*, și acesta este sensul pe care chrisma pare să-l fi primit încă din primele timpuri ale creștinismului; dar e de la sine înțeles că acest simbol, în sine, este cu mult anterior și, în fapt, el este unul dintre cele pe care le găsim răspândite pretutindeni și în toate epocile. Chrisma constantiniană, care este formată din uniunea literelor X și P, adică primele două ale cuvântului *Christos*, apare, la prima vedere, ca imediat derivată din chrisma simplă, de la care păstrează exact dispunerea fundamentală, și de care nu se distinge decât prin adăugarea, în partea superioară a diametrului vertical, a unei bucle destinate să transforme I-ul în P. Această buclă, având în mod natural o formă mai mult sau mai puțin circulară, poate fi considerată, în această poziție, ca fiind în corespondență cu reprezentarea discului solar care apare în vârful axei verticale sau al „Arborelui Lumii"; iar această observație capătă o importanță deosebită în conexiune directă cu ceea ce vom avea de spus în legătură cu simbolul arborelui.[2]

[2] Anumite forme intermediare demonstrează pe alocuri o înrudire între chrismă și „crucea cu toartă" egipteană, ceea ce, de altfel, poate fi ușor înțeles din cele spuse de noi mai sus referitor la crucea cu trei dimensiuni; în anumite cazuri, bucla lui P ia de asemenea forma simbolului egiptean al „buclei lui Horus". O altă variantă a chrismei este reprezentată prin „patru încifrat" al vechilor mărci corporative, ale căror multiple semnificații necesită, de altfel, un studiu special. Să mai semnalăm și că, adesea, chrisma este înconjurată de un cerc, ceea ce o asimilează net roții cu șase raze.

Este interesant de notat, în ce privește mai ales simbolismul heraldic, că cele șase raze constituie un fel de schemă generală conform căreia au fost dispuse, în blazon, figurile cele mai diverse. Să privim, spre exemplu, un vultur sau oricare altă pasăre heraldică, și nu ne va fi greu să ne dăm seama că găsim efectiv acolo această dispunere, capul, coada, extremitățile aripilor și ale ghearelor corespunzând vârfurilor celor șase raze; să privim, apoi, o emblemă cum este cea a florii de crin și să facem aceeași constatare. Puțin contează, în acest din urmă caz, originea istorică a emblemei care a suscitat diferitele ipoteze: fie că floarea de crin este cu adevărat o floare, ceea ce s-ar potrivi, în plus, cu echivalența roții și a anumitor simboluri florale, cum ar fi lotusul, trandafirul și crinul (acesta din urmă, de altfel, are în realitate șase petale), fie că ea ar fi fost inițial un vârf de lance, o pasăre sau o albină, anticul simbol caldeean al regalității (hieroglifa *sar*), sau chiar o broască râioasă[3], sau, cum e și mai probabil, că ea rezultă dintr-un soi de „convergență" și de fuziune a mai multor figuri dintre cele sus-menționate, nelăsând să supraviețuiască decât trăsăturile lor comune, fapt este că rămâne strict conformă schemei despre care vorbim, iar acest lucru contează în mod esențial pentru a-i determina semnificația principală.

Pe de altă parte, dacă se unesc extremitățile celor șase raze, din două în două, se obține figura bine-cunoscută a hexagramei sau „pecetea lui Solomon", formată din două triunghiuri

[3] Această opinie, oricât de bizară ar putea părea, trebuie să fi fost admisă din vechime, căci, în tapiseriile din secolul al XV-lea ale catedralei din Reims, stindardul lui Clovis poartă trei broaște râioase. Este de altfel foarte posibil ca inițial această broască râioasă să fi fost o broască obișnuită, animal care, datorită metamorfozelor sale, este un simbol antic al „învierii" și care și-a păstrat această semnificație în creștinismul primelor veacuri.

echilaterale opuse și înlănțuite; steaua cu șase brațe propriu-zisă, care se deosebește de ea prin aceea că doar conturul exterior e trasat, nu este, evident, decât o variantă a aceluiași simbol. Hermetismul creștin al Evului Mediu vedea, printre altele, în cele două triunghiuri ale hexagramei, o reprezentare a uniunii celor două naturi, divină și umană, în persoana lui Cristos; iar numărul șase, la care se referă desigur acest simbol, are printre semnificațiile sale și pe aceea de mediere, care se potrivește perfect aici[4]. Același număr este totodată, conform Cabalei ebraice, numărul creației („lucrarea celor șase zile" ale Facerii, în relație cu cele șase direcții ale spațiului) și, tot din perspectiva acestui raport, se justifică la fel de bine și atribuirea acestui simbol Verbului însuși: în această privință, este ca un fel de traducere grafică a acelui *omnia per ipsum facta sunt* din Evanghelia după Ioan.

Or, și aici voiam să ajungem în prezentul studiu, cele două triunghiuri opuse ale „peceții lui Solomon" reprezintă două ternare dintre care unul este ca reflexul sau ca imaginea inversată a celuilalt; tocmai din acest punct de vedere, simbolul acesta e o reprezentare exactă a analogiei. În figura celor șase raze se pot astfel lua cele două ternare formate de extremitățile celor trei raze superioare și, respectiv, ale celor inferioare; fiind astfel situate în întregime de o parte și de alta a planului de reflecție, ele sunt separate, în loc să se înlănțuie ca în cazul precedent; dar raportul lor invers este exact același. Pentru a preciza și mai mult acest sens al simbolului, o parte a diametrului orizontal este uneori indicată în hexagramă (și

[4] În simbolismul extrem-oriental, șase trăsături altfel dispuse, în formă de linii paralele, reprezintă de asemenea termenul de mijloc al „Marii Triade", adică Mediatorul între cer și pământ, „Omul veritabil", ce reunește în sine cele două naturi, celestă și terestră.

trebuie remarcat că așa se întâmplă și în cazul florii de crin); acest diametru orizontal reprezintă evident urma planului de reflecție al „suprafeței Apelor". Să adăugăm că am obține o altă reprezentare a „sensului invers" considerând cele două diametre oblice ca formând conturul aparent al celor două conuri opuse la vârf și având drept axă diametrul vertical; și aici, unul dintre aceste două conuri este imaginea inversată a celuilalt, vârful lor comun, care este centrul însuși al figurii, fiind situat în planul de reflecție.

În fine, figura cu șase raze, uneori puțin modificată, dar întotdeauna ușor de recunoscut, formează și schema unui alt simbol foarte important, cel al arborelui cu trei ramuri și trei rădăcini, unde vom regăsi evident cele două ternare inverse despre care tocmai am vorbit. Schema poate fi de altfel considerată în cele două sensuri opuse, așa încât ramurile pot lua locul rădăcinilor și reciproc; vom reveni asupra acestei observații când vom studia într-o manieră mai aprofundată câteva din aspectele simbolismului „Arborelui Lumii".

LI

ARBORELE LUMII[1]

Am vorbit deja, în diverse ocazii, despre „Arborele Lumii" și despre simbolismul său axial[2]; fără a reveni asupra celor spuse, vom mai adăuga câteva observații vizând unele aspecte speciale ale acestui simbolism, îndeosebi cazurile în care arborele apare inversat, adică având rădăcinile în sus și ramurile în jos, situație căreia Ananda K. Coomaraswamy i-a consacrat un studiu special, „The Inverted Tree"[3]. Este ușor de înțeles că, dacă așa stau lucrurile, fenomenul se datorează faptului că rădăcina reprezintă principiul, pe când ramurile reprezintă desfășurarea manifestării; dar acestei explicații generale trebuie să-i mai adăugăm anumite considerații cu un caracter mai complex, bazate de altfel pe același „sens invers" al analogiei la care se referă evident poziția răsturnată a copacului. În această privință, am indicat deja că pe acest simbol propriu-zis al analogiei, adică pe figura cu șase raze ale căror

[1] Publicat în *É. T.*, februarie 1939.

[2] Vezi, în special, *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX și XXV.

[3] În *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. V, am citat textele din *Kaṭha Upaniṣad*, VI, 1, și din *Bhagavad-Gītă*, XV, 1, în care arborele este prezentat sub acest aspect; Coomaraswamy mai citează și altele, la fel de explicite, în special *Rg-Veda*, I, 24, 7 și *Maitri Upaniṣad*, VI, 4.

extremități sunt grupate în două ternare inversate, a fost construită schema arborelui cu trei ramuri și trei rădăcini, schemă ce poate fi înțeleasă în cele două sensuri opuse, ceea ce demonstrează că cele două poziții corespunzătoare ale arborelui se referă la două puncte de vedere diferite și complementare, în funcție de unghiul din care privim – de jos în sus sau de sus în jos – adică, de fapt, în funcție de punctul de vedere al manifestării sau al principiului.[4]

În sprijinul acestei considerații, A.K. Coomaraswamy citează cei doi arbori răsturnați descriși de Dante[5] ca fiind în apropierea vârfului „muntelui", deci chiar sub planul în care este situat Paradisul terestru; dar, atunci când Paradisul este atins, arborii se înalță în poziția lor normală; astfel, acești arbori, care par să nu fie în realitate decât niște aspecte diferite ale „Arborelui" unic, „sunt inversați numai dedesubtul punctului în care are loc rectificarea si regenerarea omului". E de remarcat că, deși Paradisul terestru este efectiv o parte a „cosmosului", poziția sa este virtual „supracosmică"; s-ar putea spune că el reprezintă „culmea ființei contingente" (*bhavāgra*), așa încât planul său se identifică cu „suprafața apelor". Cu aceasta, care trebuie considerată în esență drept un „plan

[4] Am mai observat în altă parte că arborele ternar poate fi considerat ca sintetizând în el unitatea și dualitatea care, în simbolismul biblic, sunt reprezentate prin „Arborele Vieții" și „Arborele Științei": forma ternară se găsește în special în cele trei „coloane" ale „arborelui sefirotic" din Cabală, și se înțelege de la sine că acea „coloană din mijloc" este în acest caz „axială" (vezi *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX); pentru a aduce această formă la aceea a schemei pe care am indicat-o, trebuie să fie reunite extremitățile „coloanelor" laterale prin două linii ce se intersectează pe „coloana din mijloc", în punctul central, adică în *Tiferet*, al cărui caracter „solar" justifică perfect această poziție de centru „care emană raze".

[5] *Purgatoriul*, XXII–XXV.

de reflectare", suntem readuși la simbolismul imaginii inversate prin reflectare, despre care am vorbit când ne-am referit la analogie: „ceea ce este sus", sau deasupra „suprafeței apelor", adică domeniul principal sau „supracosmic", se reflectă în sens invers în „ceea ce este jos", sau sub aceeași suprafață, adică în domeniul „cosmic"; cu alte cuvinte, tot ceea ce se situează deasupra „planului de reflectare" este drept, iar tot ceea ce se situează dedesubt este inversat. În consecință, dacă presupunem că arborele se înalță deasupra apelor, ceea ce vedem când ne aflăm în „cosmos" este imaginea lui inversată, cu rădăcinile în sus și ramurile în jos; dimpotrivă, dacă ne plasăm deasupra apelor, nu mai vedem această imagine, care acum se găsește, ca să spunem așa, la picioarele noastre, ci chiar sursa ei, adică arborele real, care ni se prezintă firește în poziția sa dreaptă; arborele este mereu același, dar situarea noastră față de el este aceea care s-a schimbat și, prin urmare, punctul de vedere din care îl considerăm.

Lucrul acesta este confirmat și de faptul că, în anumite texte tradiționale hinduse, este vorba despre doi arbori, unul „cosmic" și celălalt „supracosmic"; cum, firește, cei doi arbori sunt suprapuși, unul poate fi considerat ca o reflectare a celuilalt și, în același timp, trunchiurile lor se continuă unul pe celălalt, așa încât ele constituie două părți ale unui trunchi unic, ceea ce corespunde doctrinei „unei esențe și două naturi" în *Brahma. În* tradiția avestică le regăsim echivalentul în cei doi arbori *Haoma*, cel alb și cel galben, unul ceresc (sau mai degrabă „paradiziac", pentru că el crește în vârful muntelui *Alborj*), și celălalt pământesc; cel de-al doilea apare ca un „substitut" al primului pentru omenirea îndepărtată de „lăcașul primordial", așa cum vederea indirectă a imaginii este un „substitut" al viziunii directe a realității. *Zoharul* vorbește și el despre doi arbori, unul superior și altul inferior; iar în

câteva reprezentări, în special pe un sigiliu asirian, se disting clar doi arbori suprapuși.

Arborele răsturnat nu este numai un simbol „macrocosmic", așa cum am văzut; el este uneori, și din aceleași motive, totodată un simbol „microcosmic", adică un simbol al omului; astfel, Platon spune că „omul este o plantă cerească, ceea ce înseamnă că el este ca un arbore răsturnat, ale cărui rădăcini tind către cer, în vreme ce ramurile se îndreaptă în jos, către pământ". În epoca noastră, ocultiștii au abuzat foarte mult de acest simbolism, care nu mai este pentru ei decât o simplă comparație al cărei sens profund le scapă în totalitate și pe care ei o interpretează, în modul cel mai grosolan, ca „materializată", încercând să o justifice prin considerații anatomice sau mai degrabă „morfologice" de o extraordinară puerilitate; acesta este un exemplu, între altele, al deformării noțiunilor tradiționale fragmentare pe care au căutat, fără să le înțeleagă, să le încorporeze în propriile lor concepții.[6]

Dintre cei doi termeni sanscriți care servesc în principal la desemnarea „Arborelui Lumii", unul, *nyagrodha*, dă naștere unei observații interesante, sub același raport, căci el semnifică literal „crescând în jos", nu numai pentru că o asemenea creștere este reprezentată prin cea a rădăcinilor aeriene în cazul arborelui care poartă acest nume, ci și pentru că, atunci când e vorba de arborele simbolic, el însuși este considerat ca răsturnat[7]. Tocmai la această poziție a copacului se referă numele *nyagrodha*, pe când cealaltă denumire, *aśvattha*, pare să fie, cel puțin la origine, cea a arborelui drept, deși deosebirea

[6] Asimilarea omului cu un arbore, fără referire la poziția inversată a acestuia, joacă un rol destul de mare în ritualul carbonarismului.

[7] *Cf. Aitareya Brāhmaṇa*, VII, 30; *Śatapatha Brāhmaṇa*, XII, 2, 7, 3.

nu s-a făcut întotdeauna la fel de clar; cuvântul *aśvattha* este interpretat ca semnificând „popasul calului" (*aśva-stha*), care este în acest caz simbolul lui *Agni* sau al Soarelui, sau și al unuia, și al celuilalt în același timp, el trebuind să fie considerat ca ajuns la capătul cursei sale și oprindu-se de îndată ce a atins „Axa Lumii"[8]. Vom aminti în acest sens că, în diferitele tradiții, imaginea soarelui este legată de aceea a arborelui și în alt fel, căci el e reprezentat ca fructul „Arborelui Lumii"; el își părăsește arborele la începutul unui ciclu și se reîntoarce acolo la sfârșitul acestuia, așa încât, și în acest caz, arborele este efectiv „popasul soarelui".[9]

În ceea ce îl privește pe *Agni*, mai trebuie spus că este el însuși identificat cu „Arborele Lumii", de unde și numele său de *Vanaspati* sau „Stăpânul arborilor"; iar această identificare, ce conferă „Arborelui" axial o natură de foc, îl înrudește vizibil cu „Rugul aprins" care, de altfel, ca loc și suport al manifestării Divinității, trebuie considerat de asemenea drept având o poziție „centrală". Am vorbit mai înainte despre „stâlpul de foc" sau despre „stâlpul de nor" al lui *Agni* ca înlocuind, în anumite cazuri, arborele sau stâlpul ca reprezentare „axială"; observația de mai înainte completează explicația acestei echivalențe și îi conferă întreaga sa semnificație.[10]

---

[8] De asemenea, după tradiția greacă, vulturii, un alt simbol solar, porniți de la extremitățile pământului, s-au oprit în *Omphalos*-ul din Delfi, reprezentând „Centrul Lumii".

[9] Vezi *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX. Caracterul chinez care desemnează apusul soarelui îl reprezintă pe acesta ca odihnindu-se pe arborele său la sfârșitul zilei.

[10] Se poate observa că „stâlpul de foc" și „stâlpul de nor" se regăsesc exact în cei care i-au călăuzit alternativ pe evrei la plecarea din Egipt (Ieșirea, 14) și care erau de altfel o manifestare a *Șehinei* sau a „Prezenței divine".

A.K. Coomaraswamy citează în acest sens un pasaj din *Zohar* în care „Arborele Vieții", care este descris ca „întinzându-se de sus în jos", apărând deci răsturnat, este reprezentat ca un „Arbore de Lumină", ceea ce concordă pe deplin cu aceeași identificare; și putem să mai adăugăm la aceasta o altă concordanță desprinsă din tradiția islamică și care nu este mai puțin demnă de interes. În *Sūrat an-nūr*[11] se vorbește despre un „arbore binecuvântat", adică încărcat de influențe spirituale[12], care nu este „nici oriental, nici occidental", ceea ce definește exact poziția sa „centrală" sau „axială"[13]; acest copac este un măslin al cărui ulei întreține flacăra unei lămpi; lumina simbolizează lumina lui *Allah*, care în realitate este *Allah* însuși, căci, așa cum se spune la începutul aceluiași verset „*Allah* este Lumina cerului și a pământului". Este evident că, dacă arborele e în cazul acesta un măslin, faptul se datorează puterii de a lumina proprie uleiului extras din el, deci naturii de foc luminoase pe care o conține; este vorba deci despre același „Arbore de Lumină". Pe de altă parte, în cel puțin unul din textele hinduse în care este descris arborele răsturnat[14], acesta este identificat cu *Brahma*; iar dacă în alte părți este identic cu *Agni* nu e vorba de nici o contradicție, căci *Agni*, în tradiția vedică, nu este decât unul dintre numele și aspectele lui *Brahma*; în textul coranic, *Allah*, sub aspectul Luminii, este acela care luminează toate lumile[15]; ar fi dificil să

[11] *Coranul*, XXIV, 35.

[12] În Cabala ebraică, aceleași influențe spirituale sunt simbolizate prin „roua de lumină" care emană din „Arborele Vieții".

[13] De asemenea, și în sensul cel mai literal „geografic" , Polul nu este situat nici la apus, nici la răsărit.

[14] *Maitri Upanișad*, VI, 4.

[15] Această Lumină este, conform urmării textului, chiar „lumină peste lumină", deci o dublă lumină suprapusă, ceea ce evocă supra

împingem mai departe similitudinea, și avem aici încă un exemplu, din cele mai frapante, al acordului unanim al tuturor tradițiilor.

punerea celor doi arbori despre care am vorbit mai sus; se regăsește aici „o esență", aceea a Luminii unice, și „două naturi", cea de sus și cea de jos, sau nonmanifestatul și manifestatul, cărora le corespund lumina ascunsă în natura arborelui și, respectiv, lumina vizibilă în flacăra lămpii, prima fiind „suportul" esențial al celei de-a doua.

LII
ARBORELE ŞI *VAJRA*[1]

Am analizat mai sus schema arborelui cu trei ramuri și cu trei rădăcini, construit pe un simbol general al analogiei și susceptibil de a fi interpretat în două sensuri opuse; vom mai adăuga la acest subiect câteva observații complementare care vor face să iasă mai bine în evidență strânsa legătură dintre simbolurile aparent diferite ale „Axei Lumii". Într-adevăr, după cum este ușor să ne dăm seama privind figura de mai jos, schema la care ne referim este, în fond, identică cu figura

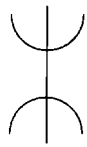

Fig. 17

dublului *vajra*, ale cărui două extremități opuse reproduc și simbolismul analogic despre care am vorbit. Într-unul din studiile noastre precedente, în care a fost vorba despre *vajra*, am indicat deja această similitudine cu privire la triplicitatea

[1] Publicat în *É. T.*, martie 1939.

întâlnită adesea în simbolismul „axial", pentru a reprezenta, în acelaşi timp, axa însăşi, ce ocupă în mod natural poziţia centrală, şi cele două curente cosmice de dreapta şi de stânga ce o însoţesc, triplicitate cu privire la care anumite figurări ale „Arborelui Lumii" sunt un exemplu; mai remarcam şi că, „în acest caz, dubla triplicitate a ramurilor şi a rădăcinilor aminteşte cu şi mai mare exactitate de cea a celor două extremităţi ale lui *vajra*" care, aşa cum se ştie, sunt în formă de trident sau *triśūla*.[2]

Cu toate acestea, ne-am putea întreba dacă apropierea astfel stabilită între arbore şi simbolul fulgerului, care, la prima vedere, pot părea două lucruri extrem de distincte, este susceptibilă de a merge şi mai departe decât această semnificaţie „axială" care le este, în mod evident, comună; răspunsul la această întrebare se găseşte în ceea ce am spus în legătură cu natura de foc a „Arborelui Lumii", cu care *Agni* însuşi, în calitatea sa de *Vanaspati*, e identificat în simbolismul vedic, şi, în consecinţă, al cărui echivalent exact, ca reprezentare a axei, este „stâlpul de foc". E limpede că fulgerul are, de asemenea, o natură de foc sau luminoasă; trăsnetul constituie de altfel unul dintre simbolurile cele mai comune ale „iluminării", înţeleasă în sensul intelectual sau spiritual. „Arborele de Lumină", despre care am vorbit, traversează şi luminează toate lumile; conform pasajului din *Zohar* citat în acest sens de Ananda Coomaraswamy, „iluminarea începe din vârf şi se extinde în linie dreaptă prin întregul trunchi"; iar această propagare a luminii poate uşor evoca ideea de fulger. Pe de altă parte, în general, „Axa Lumii" este considerată întotdeauna, mai mult sau mai puţin explicit, ca fiind luminoasă;

[2] „Armele simbolice". Despre reprezentarea lui *vajra*, vezi A.K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*.

am avut deja ocazia să amintim că Platon, îndeosebi, o descrie ca pe o „axă luminoasă de diamant", ceea ce se referă, în mod direct, tocmai la unul dintre aspectele lui *vajra*, pentru că acesta are, deopotrivă, sensul de „fulger" și cel de „diamant"[3].

Și încă ceva: una dintre denumirile cele mai răspândite ale arborelui axial, în diverse tradiții, este cea de „Arbore al Vieții"; or, se știe ce relație imediată stabilesc doctrinele tradiționale între „Lumină" și „Viață"; nu vom mai insista asupra acestui punct, întrucât am tratat deja această problemă[4]; vom aminti doar, ca având o legătură directă cu subiectul nostru, faptul că în Cabala ebraică cele două noțiuni sunt reunite în simbolismul „rouăi de lumină" ce emană din „Arborele Vieții". Mai mult, în anumite pasaje ale *Zoharului* pe care Coomaraswamy le citează în cursul studiului său despre „arborele răsturnat", și în care este vorba despre cei doi arbori, unul superior și altul inferior, deci cumva suprapuși, acești doi arbori sunt desemnați ca „Arborele Vieții" și, respectiv, „Arborele Morții". Acest lucru, care amintește de altfel rolul celor doi arbori simbolici ai Paradisului terestru, este în mod special semnificativ pentru a completa apropierea pe care o avem acum în vedere, căci aceste semnificații de „viață" și de „moarte" sunt într-adevăr legate și de dublul aspect al trăsnetului, reprezentat prin cele două direcții opuse ale lui *vajra*, după cum am explicat mai înainte[5]. Așa cum am spus atunci, este vorba în realitate, în sens general, despre dubla putere

[3] În această privință, am făcut o apropiere cu simbolismul budist al „Tronului de diamant" situat la picioarele arborelui axial; în toate acestea, la diamant trebuie să ținem cont, pe de o parte, de luminozitatea sa, și, pe de alta, de caracterul de indivizibilitate și de inalterabilitate care este o imagine a imutabilității esențiale a axei.

[4] *Verbum, Lux et Vita.*

[5] Vezi „Armele simbolice".

de creație și de distrugere, ale cărei simboluri în lumea noastră sunt viața și moartea, ceea ce este în relație cu cele două faze „expir" și „aspir" ale manifestării universale; iar corespondența acestor două faze este clar indicată și într-unul dintre textele din *Zohar* la care am făcut aluzie, căci cei doi arbori sunt reprezentați acolo ca urcând și coborând, ca și cum și-ar lua locul unul altuia, conform alternanței zilei cu noaptea; și oare toate acestea nu ajung să facă evidentă perfecta coerență a întregului simbolism la care ne-am referit?

LIII
ARBORELE VIEȚII ȘI LICOAREA NEMURIRII[1]

Vorbind despre „Arborele Lumii", am menționat mai ales, printre diferitele sale reprezentări, arborele *Haoma* din tradiția avestică; acesta (și, mai precis, *Haoma* alb, arbore „paradiziac", pentru că celălalt, *Haoma* galben, nu este decât un „substitut" ulterior al celui dintâi) se găsește într-o strânsă legătură cu aspectul său de „Arbore al Vieții", căci licoarea ce se extrage din el, și care se numește tot *haoma*, este același lucru cu *soma* vedică ce se identifică, după cum știm, cu *amṛta* sau „licoarea nemuririi". Faptul că *soma* este considerată ca fiind mai curând extrasă dintr-o simplă plantă decât dintr-un copac nu ridică nici o obiecție valabilă care să împiedice apropierea de simbolismul „Arborelui Lumii"; într-adevăr, acesta are multiple denumiri și, pe lângă cele ce se referă la arbori propriu-ziși, se mai întâlnește și aceea de „plantă" (*oṣadhi*), și chiar cea de „trestie" (*vētasa*).[2]

Dacă ne raportăm la simbolismul biblic al Paradisului terestru, singura diferență notabilă care se poate constata aici este că nemurirea nu e dată de o licoare extrasă din „Arborele Vieții", ci chiar de fructul său; așadar, este vorba mai degrabă despre

[1] Publicat în *É.T.*, aprilie 1939.

[2] *Cf.* A.K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 12

o „hrană a nemuririi" decât despre o licoare[3]; dar, în toate cazurile, este întotdeauna un produs al arborelui sau al plantei, și un produs în care se află concentrată seva ce constituie, într-un fel, însăși „esența" vegetalului[4]. Pe de altă parte, mai trebuie remarcat și că, din întregul simbolism vegetal al Paradisului terestru, doar „Arborele Vieții" își păstrează acest caracter în descrierea Ierusalimului ceresc, în timp ce restul simbolismului este mineral; iar acest arbore are douăsprezece fructe care sunt cei doisprezece „sori", adică echivalenții celor doisprezece *Āditya* din tradiția hindusă, arborele însuși constituind natura lor comună, la a cărei unitate cei doisprezece revin în final[5]; vom aminti aici cele spuse de noi despre arborele considerat ca „popas al soarelui" și despre simbolurile reprezentând soarele care vine să se odihnească pe arbore la încheierea unui ciclu. *Āditya* sunt fiii lui *Aditi*, iar ideea de „indivizibilitate" pe care o exprimă acest nume implică evident „indisolubilitatea", deci „nemurirea"; *Aditi* are de altfel o legătură, în anumite privințe, cu „esența vegetativă", prin chiar faptul că ea e considerată ca „zeiță a pământului"[6], tot așa cum este, în alte părți, „mama entităților *Deva*"; iar opoziția între *Aditi* și Diti, din care decurge aceea între *Deva* și *Asura*, poate să fie asociată, din acest punct de vedere, cu cea între „Arborele Vieții" și „Arborele Morții" despre care am

[3] La greci, „ambrozia", în măsura în care se deosebește de „nectar", constituie tot o hrană, deși numele său este de altfel identic din punct de vedere etimologic cu *amṛta*.

[4] În sanscrită, cuvântul *rasa* are în același timp sensul de „sevă" și de „esență".

[5] *Cf. Regele lumii*, cap. IV și XI; am putea aminti și cele spuse de noi referitor la „licoarea" nemuririi și la diferitele sale „substitute" tradiționale (*ibid.*, cap. V și VI).

[6] *Cf.* A.K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 28.

vorbit în studiul precedent. Această opoziție se regăsește de altfel în însuși simbolismul soarelui, pentru că acesta se identifică de asemenea cu „Moartea" (*Mṛtyu*) în ceea ce privește aspectul sub care el este îndreptat către „lumea de jos"[7], reprezentând în același timp și „poarta nemuririi", așa încât s-ar putea spune că cealaltă față a sa, cea care este îndreptată către domeniul „extracosmic", se identifică cu nemurirea însăși. Ultima remarcă ne readuce la cele spuse de noi referitor la Paradisul terestru, care este și el o parte a „cosmosului", dar a cărui poziție e totuși virtual „supracosmică": astfel se explică și faptul că, de aici, fructul „Arborelui Vieții" ar putea fi accesibil, ceea ce ar însemna că ființa care a ajuns în centrul lumii noastre (sau a oricărei alte stări de existență) a cucerit deja astfel nemurirea; și ceea ce este adevărat pentru Paradisul terestru este, desigur, și pentru Ierusalimul ceresc, pentru că și unul, și celălalt nu sunt, în definitiv, decât cele două aspecte complementare pe care le ia una și aceeași realitate în funcție de cum este considerată, în raport cu începutul sau cu sfârșitul unui ciclu cosmic.

Se înțelege de la sine că toate aceste considerații trebuie apropiate de faptul că, în diferitele tradiții, simbolurile vegetale apar ca un „gaj al învierii și al nemuririi" – „creanga de aur" din Misterele antice, salcâmul care o înlocuiește în inițierea masonică, ramurile sau crengile de palmier din tradiția creștină –, precum și de rolul pe care îl joacă, în general, în cadrul simbolismului, arborii care rămân mereu verzi și cei care produc cauciuc sau rășini incoruptibile[8]. Pe de altă parte,

[7] Am putea dezvolta, referitor la acest subiect, considerații asupra raportului soarelui și revoluțiilor sale cu timpul (*Kāla*) care „devorează" ființele manifestate.

[8] *Cf. L'Ésoterisme de Dante*, cap. V, și *Regele lumii*, cap. IV.

faptul că vegetalul este uneori considerat în tradiția hindusă ca fiind de natură „asurică" nu poate stârni vreo obiecție; de fapt, creșterea și dezvoltarea vegetației este în parte aeriană, dar și subterană, ceea ce implică într-un anume fel o dublă natură, corespunzând atât „Arborelui Vieții", cât și „Arborelui Morții". De altfel, rădăcina, adică partea subterană, este cea care constituie „suportul" originar al vegetației aeriene, ceea ce corespunde „priorității" de natură a entităților *Asura* față de *Deva*: mai mult, din această cauză lupta dintre *Deva* și *Asura* este reprezentată ca desfășurându-se mai ales pentru dobândirea „licorii nemuririi".

Din legătura strânsă dintre „licoarea nemuririi" și „Arborele Vieții" rezultă o consecință foarte importantă din punctul de vedere special al științelor tradiționale: „elixirul vieții" se găsește într-un raport direct cu ceea ce poate fi numit aspectul „vegetal" al alchimiei[9], unde el corespunde cu ceea ce reprezintă „piatra filozofală" pentru aspectul său „mineral"; s-ar putea spune că „elixirul" este „esența vegetală" prin excelență. Nu trebuie, de altfel, să aducem drept contraargument în acest sens utilizarea expresiei „licoarea de aur", care, ca și „creanga de aur" pe care o aminteam mai sus, face în realitate aluzie la caracterul „solar"; este evident că acest caracter trebuie să-și aibă expresia în ordinea vegetală, ca și în ordinea minerală; și vom aminti în această privință reprezentarea soarelui ca „fruct al Arborelui Vieții", fruct care mai este denumit, de altfel, și „mărul de aur". Se înțelege de la sine că, atunci când analizăm lucrurile în principiul lor, atât vegetalul cât și mineralul trebuie considerate din punct de vedere simbolic, fiind vorba mai ales de „corespondențele" lor sau de ceea

[9] Acest aspect a fost dezvoltat mai ales în tradiția taoistă, într-un mod mult mai explicit decât în alte părți.

ce reprezintă ele în ordinea cosmică; dar aceasta nu ne împiedică, de altfel, să le putem înțelege în sensul lor literal atunci când ajungem la anumite aplicații mai particulare. Sub acest raport, vom regăsi cu ușurință opoziția despre care am mai vorbit, legată de dubla natură a vegetalului: astfel, alchimia vegetală are ca „revers" – dacă ne putem exprima în acest mod – în aplicația sa medicală „știința otrăvurilor"; în rest, chiar în virtutea acestei opoziții, tot ceea ce reprezintă un „remediu" dintr-un anumit punct de vedere este, în același timp, și o „otravă", dintr-o perspectivă opusă[10]. Nu ne gândim, desigur, să dezvoltăm aici tot ceea ce ar putea decurge din această ultimă remarcă; dar ea va permite, cel puțin, să se întrevadă aplicațiile precise pe care le poate prilejui, într-un domeniu cum este acela al medicinei tradiționale, un simbolism atât de „principial" în el însuși ca acela al „Arborelui Vieții" și al „Arborelui Morții".

[10] În sanscrită, cuvântul *viśa*, „otravă" sau „licoarea morții", este considerat ca antiteza lui *amṛta* sau „licoarea nemuririi".

LIV
SIMBOLISMUL SCĂRII[1]

Am menționat, mai înainte, simbolismul care s-a păstrat la indienii din America de Nord și conform căruia, pentru că diferitele lumi sunt reprezentate ca o serie de peșteri suprapuse, ființele trec dintr-o lume în cealaltă urcând de-a lungul unui arbore central. Un simbolism asemănător se regăsește, în diferite cazuri, realizat de riturile în care urcarea într-un arbore reprezintă ascensiunea ființei de-a lungul „axei"; asemenea rituri sunt atât vedice, cât și „șamanice", iar larga lor difuzare constituie un indiciu al caracterului lor cu adevărat „primordial".

Arborele poate fi înlocuit aici printr-un simbol „axial" echivalent, de pildă catargul unei corăbii; mai trebuie remarcat și că, din punct de vedere tradițional, construcția unei corăbii este, în aceeași măsură ca și cea a unei case sau a unui car, realizarea unui „model cosmic"; și e interesant de notat faptul că „gabia", plasată în partea superioară a catargului pe care îl înconjoară circular, ține, în cazul acesta, exact locul „ochiului" domului, pe care axa îl traversează prin centrul său chiar și atunci când ea nu este reprezentată material. Pe de altă parte, amatorii de „folclor" ar putea să observe și că vulgarul „catarg al abundenței" din zilele de târg nu este

[1] Publicat în *É. T.*, mai 1939.

altceva decât un vestigiu neînțeles al unui ritual similar celor despre care am vorbit; și în cazul acesta, un detaliu deosebit de semnificativ îl constituie un cerc suspendat în vârful catargului la care trebuie să ajungi cățărându-te (cerc pe care catargul îl traversează și îl depășește tot așa cum cel al corabiei depășește gabia sau cel al *stūpei* depășește domul); acest cerc este evident tot reprezentarea „ochiului solar" și vom cădea, sperăm, de acord că nu așa-zisul „suflet popular" a putut inventa un asemenea simbolism!

Un alt simbolism foarte răspândit, și care se înscrie de îndată în aceeași ordine de idei, este acela al scării, care e tot un simbol „axial"; după cum afirmă A.K. Coomaraswamy, „Axa Universului este ca o scară pe care se efectuează o permanentă mișcare ascendentă și descendentă"[2]. Destinația esențială a scării este să facă posibilă această mișcare; și pentru că, așa cum am văzut, arborele și catargul joacă același rol, se poate spune că scara constituie în această privință echivalentul lor. Pe de altă parte, forma ceva mai deosebită a scării necesită câteva observații; cele două laturi verticale corespund dualității „Arborelui Cunoașterii" sau, în Cabala ebraică, celor două „coloane" din dreapta și din stânga arborelui sefirotic; nici una, nici cealaltă nu sunt deci propriu-zis „axiale", iar „coloana din mijloc", care este adevărata axă, nu e reprezentată material (tot așa cum nu este nici stâlpul central al unei clădiri); dar pe de altă parte, scara întreagă, în ansamblu, este într-un fel „unificată" prin treptele care leagă cele două laturi și care, fiind plasate orizontal între acestea, au desigur mijlocul situat pe axa însăși[3]. Observăm că scara oferă astfel

[2] *The Inverted Tree*, p. 20.

[3] În vechiul hermetism creștin se regăsește, ca un echivalent în acest sens, un anumit simbolism al literei H, cu cele două laturi verticale și cu linia orizontală care le unește.

un simbolism complet: ea este, s-ar putea spune, un fel de „punte" verticală care se înalță traversând toate lumile și care permite parcurgerea întregii ierarhii, din treaptă în treaptă; și, în același timp, treptele reprezintă înseși lumile, adică diferitele niveluri sau grade ale Existenței universale.[4]

Această semnificație este evidentă în simbolismul biblic al scării lui Iacov, pe care urcă și coboară îngerii; și se știe că Iacov, în locul în care a avut viziunea acestei scări, a pus o piatră pe care „a ridicat-o ca pe un stâlp" și care este și ea o reprezentare a „Axei Lumii", substituită astfel scării înseși[5]. Îngerii reprezintă tocmai stările superioare ale ființei; deci acestora le corespund, în special, treptele, ceea ce se explică prin faptul că scara trebuie considerată ca sprijinită de pământ, cu alte cuvinte, pentru noi, lumea noastră constituie în mod necesar „suportul" de la care trebuie să înceapă efectuarea ascensiunii. Chiar dacă am presupune că scara se prelungește subteran, pentru a cuprinde totalitatea lumilor, așa cum trebuie să o facă în realitate, partea sa inferioară ar fi în orice caz invizibilă, așa cum este, pentru ființele ajunse într-o „peșteră" situată la un anumit nivel, întreaga parte a arborelui central care se întinde dedesubtul acesteia; altfel spus, treptele inferioare fiind deja parcurse, ele nu mai trebuie luate în considerare în ceea ce privește realizarea ulterioară a ființei, în care nu va mai putea interveni decât parcurgerea treptelor superioare.

---

[4] Simbolismul „punții", sub diferitele sale aspecte, ar putea da naștere, desigur, la multe alte considerații; am putea aminti de asemenea, ca având o anumită legătură cu cele spuse de noi, simbolismul islamic al „tablei păzite" (*al-lawḥ al-maḥfûz*), prototip „atemporal" al Scrierilor sfinte, care, pornind din cel mai înalt dintre ceruri, coboară vertical traversând toate lumile.

[5] *Cf. Regele lumii*, cap. IX.

De aceea, mai ales atunci când scara este utilizată ca element al anumitor rituri inițiatice, treptele sale sunt considerate ca reprezentând diferitele cercuri, adică stările superioare ale ființei; în felul acesta, în special în misterele mitraice, scara avea șapte trepte care erau puse în legătură cu cele șapte planete și care, după cum se spune, erau formate din metalele corespunzând acestora; iar străbaterea treptelor reprezenta parcurgerea a tot atâtor grade succesive ale inițierii. Această scară cu șapte trepte se regăsește în unele organizații inițiatice din Evul Mediu de la care ea a trecut, mai mult sau mai puțin direct, la înaltele grade ale masoneriei scoțiene, așa cum am mai spus când am pomenit despre Dante[6]; aici, treptele corespund unui număr egal de „științe", dar aceasta nu constituie, în fond, o diferență, din moment ce, după cum spune Dante însuși, aceste „științe" se identifică cu „cerurile"[7]. E limpede că, pentru a corespunde astfel unor stări superioare și unor grade ale inițierii, aceste științe nu puteau fi decât niște științe tradiționale, înțelese în sensul lor cel mai profund și cel mai ezoteric, toate acestea fiind valabile chiar și pentru acele științe ale căror nume, pentru moderni, nu mai desemnează, în virtutea degenerării la care ne-am referit adesea, decât științe sau arte profane, adică ceva care, față de științele adevărate, nu mai constituie decât un înveliș golit de miez și un „reziduu" lipsit de viață.

În anumite cazuri, găsim și simbolul unei scări duble, ceea ce implică ideea că urcușul trebuie să fie urmat de o coborâre; se urcă deci, pe de-o parte, treptele care sunt niște „științe", adică grade ale cunoașterii corespunzând realizării tot atâtor stări, și se coboară, de altă parte, pe trepte care sunt niște

[6] *L'Ésoterisme de Dante*, cap. II și III.

[7] *Convito*, vol. II, cap. XIV.

„virtuți", adică roadele acelorași grade ale cunoașterii aplicate nivelurilor lor respective.[8] Se poate remarca, de altfel, că și în cazul scării simple una dintre laturi poate fi considerată într-un anumit sens ca „ascendentă", iar cealaltă, ca „descendentă", urmând semnificația generală a celor doi curenți cosmici de dreapta și de stânga cu care cele două laturi se află într-o corespondență directă, în virtutea situării lor „laterale" în raport cu adevărata axă, care, deși este invizibilă, nu reprezintă mai puțin, din această cauză, elementul principal al simbolului, acela la care trebuie să se raporteze toate părțile lui dacă vrem să-i înțelegem întreaga semnificație.

Vom mai adăuga acestor diverse indicații, pentru a încheia, că în anumite rituri inițiatice se întâlnește un simbolism puțin diferit, acela al urcării unei scări în spirală; în acest caz este vorba despre o ascensiune mai puțin directă, pentru că, în loc să fie îndeplinită vertical de-a lungul axei, se săvârșește urmând traiectul ocolit al unei elice care se învârtește în jurul acestei axe, așa încât procesul său apare mai degrabă ca „periferic" decât „central"; dar, în principiu, rezultatul final trebuie să fie același, căci este vorba întotdeauna de un urcuș care traversează ierarhia stărilor ființei, spiralele succesive ale elicei fiind, așa cum am explicat mai pe larg în altă parte[9], o reprezentare exactă a gradelor Existenței universale.

[8] Trebuie spus că această corespondență a urcării și a coborârii pare uneori inversată; dar faptul se poate datora unei simple alterări a sensului primitiv, așa cum se întâmplă adesea în starea mai mult sau mai puțin confuză și incompletă în care ritualurile inițiatice occidentale au ajuns în epoca actuală.

[9] Vezi *Le Symbolisme de la Croix.*

LV

„URECHEA ACULUI"[1]

Așa cum am mai spus, una dintre reprezentările simbolului „porții strâmte" este „urechea acului", care e menționată, în special cu această semnificație, într-un text evanghelic binecunoscut[2]. Expresia englezească *needle's eye*, literal „ochiul acului", este deosebit de semnificativă în această privință, căci ea leagă mai direct acest simbol de unii dintre echivalenții săi, cum ar fi „ochiul" bolții din simbolismul arhitectural; este vorba aici despre reprezentările diferite ale „porții solare", denumită ea însăși „Ochiul Lumii". Se va observa și că acul, atunci când este plasat vertical, poate fi considerat ca o reprezentare a „Axei Lumii"; iar atunci, extremitatea perforată fiind în sus, există o coincidență perfectă între poziția acestui „ochi" al acului și cea a „ochiului" bolții.

Același simbol are și alte conexiuni interesante care au fost semnalate de Ananda K. Coomaraswamy[3]: într-un *Jātaka* unde se vorbește despre un ac miraculos (care de altfel este identic cu *vajra*), urechea acului e desemnată, în pāli, prin cuvântul *pāśa*[4]. Acest termen coincide cu sanscritul *pāśa*,

---

[1] Publicat în *É. T.*, ianuarie 1940.

[2] Matei, 19, 24.

[3] *Some Pâli Words*, s.v. *Pâsa*, pp. 166–167.

[4] *Jātaka*, 3, 282: *pāse vijjhivā*, „străpungerea unei găuri" sau a unui „ochi".

care avea inițial sensul de „nod" sau „buclă"; toate acestea par să indice faptul că, după cum a remarcat Coomaraswamy, într-o epocă foarte îndepărtată, acele nu erau perforate așa cum s-a întâmplat mai târziu, ci pur și simplu îndoite la una din extremități, așa încât să formeze un fel de buclă prin care se trecea firul; dar și mai important pentru noi este raportul ce există între această aplicare a cuvântului *pāśa* urechii acului și celelalte semnificații ale sale mai obișnuite, care sunt derivate la rândul lor din ideea inițială de „nod".

Într-adevăr, *pāśa* este, cel mai adesea, în simbolismul hindus, un „laț" sau un „lasou" folosit la vânătoarea de animale; sub această formă el reprezintă una dintre principalele embleme ale lui *Mṛtyu* sau *Yama*, ca și ale lui *Varuṇa*; iar „animalele" pe care aceștia le prind cu ajutorul lui *pāśa* sunt în realitate toate ființele vii (*paśu*). De aici și sensul de „legătură": animalul, de îndată ce a fost prins, e legat prin acest laț care se strânge în jurul lui; la fel, ființa vie este legată prin condițiile limitative care o mențin în starea sa particulară de existență manifestată. Pentru a ieși din starea de *pāśu* este necesar ca ființa să se elibereze din aceste condiții, adică, în termeni simbolici, să scape din *pāśa* sau să treacă prin laț fără ca acesta să se strângă în jurul său; este același lucru cu a spune că ființa trebuie să treacă prin ghearele Morții fără ca aceasta să o prindă[5]. Bucla lui *pāśa* este deci, după cum spune Coomaraswamy, un alt aspect al „porții strâmte", tot așa cum „trecerea ței prin ac" din simbolismul broderiei reprezintă trecerea prin aceeași „poartă solară"; vom mai adăuga că firul de ață care trece prin urechea acului are și un alt echivalent în simbolismul tragerii cu arcul, săgeata străpungând ținta în centrul său; iar acesta este de altfel desemnat ca „scop",

[5] *Cf.* reprezentările simbolice ale lui *Shinje*, forma tibetană a lui *Yama*.

termen care e și el foarte semnificativ în același sens, pentru că trecerea despre care vorbeam, și prin care se efectuează „ieșirea din cosmos", constituie de asemenea scopul pe care trebuie să-l atingă ființa pentru a fi în sfârșit „eliberată" de legăturile existenței manifestate.

Observația din urmă ne determină să precizăm, odată cu Comaraswamy, că numai pentru „ultima moarte", cea care precedă imediat „eliberarea" și după care nu mai există întoarcere la o stare condiționată, „trecerea ației prin ac" reprezintă cu adevărat trecerea prin „poarta solară", pentru că, în celelalte cazuri, nu poate fi vorba de o „ieșire din cosmos". Cu toate acestea, se mai poate vorbi, analogic și într-un sens relativ, despre „a trece prin urechile acului"[6] sau „a scăpa din *pāśa*", pentru a desemna orice trecere de la o stare la alta, o asemenea trecere constituind întotdeauna o „moarte" în raport cu starea precedentă, fiind în același timp și o „naștere" față de starea următoare, după cum am explicat în mai multe rânduri.

Mai există un alt aspect important al simbolismului lui *pāśa* despre care nu am vorbit până acum: acela în care el se referă îndeosebi la „nodul vital"[7]; ne rămâne să arătăm în ce fel acesta se raportează strict la același tip de considerații. Într-adevăr, „nodul vital" reprezintă legătura ce reunește diferitele elemente constitutive ale individualității; el este cel ce menține ființa în condiția sa de *pāśa*, pentru că, atunci când această legătură se desface sau este ruptă, se produce dezagregarea elementelor respective, iar această dezagregare reprezintă tocmai moartea individului, atrăgând după sine

[6] *Cf.* Dante, *Purgatoriul*, X, 16.

[7] Acest simbol al „nodului vital", în ritualurile companionajului, este reprezentat printr-o cravată înnodată într-un fel special; echivalența cu lațul sau cu bucla lui *pāśa* este aici evidentă.

trecerea ființei într-o altă stare. Transpunând toate acestea în raport cu „eliberarea“ finală, se poate spune că, atunci când ființa ajunge să treacă prin bucla lui *pāśa* fără ca aceasta să se strângă și să o prindă din nou, este ca și cum această buclă s-ar fi desfăcut pentru ea definitiv; este vorba, la urma urmei, de două feluri diferite de a exprima același lucru. Nu vom insista mai mult asupra acestui „nod vital“ care ne-ar putea conduce spre alte dezvoltări; am mai arătat altă dată că, în simbolismul arhitectural, el își are corespondentul în „punctul sensibil“ al clădirii, aceasta reprezentând imaginea unei ființe vii și în același timp a unei lumi, în funcție de cum este considerată – din punct de vedere „microcosmic“ sau din punct de vedere „macrocosmic“; dar cele spuse până acum sunt suficiente pentru a demonstra că „soluția“ acestui nod, care e și „nodul gordian“ din legenda greacă, reprezintă în fond un echivalent al trecerii ființei prin „poarta solară“.

LVI
TRECEREA PESTE APE[1]

Ananda K. Coomaraswamy a semnalat faptul că, în budism, ca și în brahmanism, „Calea Pelerinului", reprezentată ca o „călătorie", poate fi pusă în legătură cu râul simbolic al vieții și al morții în trei feluri diferite: călătoria poate fi împlinită fie urcând împotriva curentului, spre izvoare, fie traversând spre celălalt mal, fie coborând în sensul curentului către mare[2]. Așa cum bine observă Coomaraswamy, această utilizare a unor sisteme de simboluri diferite, aparent contrare, dar având în realitate o aceeași semnificație spirituală perfect cu însăși natura metafizicii, care nu este niciodată „sistematică", deși rămâne întotdeauna perfect coerentă; așadar, e nevoie doar să fim atenți la sensul precis în care simbolul „râului", cu izvorul, malurile și gura de vărsare, trebuie înțeles în fiecare dintre aceste cazuri.

Primul caz, cel al „mersului în amonte", este probabil cel mai demn de interes în anumite privințe, căci râul trebuie atunci conceput ca identificându-se cu „Axa Lumii": este „râul ceresc" care coboară spre pământ; în tradiția hindusă, el e denumit *Gaṅgā* sau *Sarasvatī*, care sunt chiar numele anumitor

[1] Publicat în É.T., februarie 1940.

[2] *Some Pâli Words*, s.v. *Samudda*, pp. 184–188.

aspecte posedate de *Śakti.* În Cabala ebraică, acest „râu al vieții" își are corespondența în „canalele" arborelui sefirotic, prin care influențele „lumii de sus" sunt transmise „lumii de jos", și care sunt de asemenea într-o legătură directă cu *Șehina*, echivalentul lui *Śakti*; și aici este vorba despre apele care „curg de sus", aceasta fiind o exprimare a reîntoarcerii la izvorul ceresc, reprezentată, în acest caz, nu prin urcarea împotriva curentului, ci printr-o inversare a direcției de curgere a râului însuși. Oricum, există aici o „răsturnare" care, pe de altă parte, după cum observă A.K. Coomaraswamy, era reprezentată în ritualurile vedice prin cea a stâlpului de sacrificiu, o altă imagine a „Axei Lumii"; remarcăm imediat că toate acestea se leagă strâns de simbolismul „arborelui răsturnat" despre care am vorbit mai înainte.

Se mai poate observa că există totodată o asemănare și o deosebire în raport cu simbolismul celor patru fluvii ale Paradisului terestru: acestea curg orizontal pe suprafața pământului, și nu vertical, urmând direcția axială; dar ele își au izvorul la baza „Arborelui Vieții" care este, desigur, „Axa Lumii", precum și arborele sefirotic din Cabală. Se poate spune deci că influențele cerești, coborând prin intermediul „Arborelui Vieții" și ajungând astfel în centrul lumii pământești, se răspândesc apoi în aceasta urmând cele patru fluvii sau, înlocuind „Arborele Vieții" cu „râul ceresc", că acesta din urmă, ajungând pe pământ, se împarte și curge în cele patru direcții ale spațiului. În aceste condiții, „mersul în amonte" ar putea fi considerat ca efectuându-se în două faze: prima, în planul orizontal, duce spre centrul acestei lumi; cea de-a doua, pornind de acolo, are loc vertical, de-a lungul axei, și tocmai despre ea era vorba în cazul precedent; să mai adăugăm că aceste două faze succesive au, din punct de vedere inițiatic, corespondența lor în domeniile „micilor mistere" și ale „marilor mistere".

Al doilea caz, cel al simbolismului traversării unui râu de la un mal la celălalt, este fără îndoială mai obișnuit și mai cunoscut: „trecerea punții" (care poate fi și cea a unui vad) se regăsește în aproape toate tradițiile și, în special, în anumite ritualuri inițiatice[3]; traversarea se poate efectua de asemenea pe o plută sau într-o barcă, ceea ce se leagă de simbolismul general al navigației[4]. Râul care trebuie traversat astfel este în special „râul morții"; malul de la care se pornește este lumea supusă schimbării, adică domeniul existenței manifestate (considerată cel mai adesea în starea sa umană și corporală, pentru că de la aceasta trebuie de fapt să plecăm), iar „malul celălalt" este *Nirvāṇa*, starea ființei definitiv eliberate de moarte.

În ceea ce privește, în fine, cel de-al treilea caz, cel al „coborârii curentului", Oceanul[5] nu trebuie considerat aici ca o întindere de ape care să fie traversată, ci, dimpotrivă, ca un scop în sine, reprezentând deci *Nirvāṇa*: simbolismul celor două maluri este diferit de cel din cazul precedent, și avem aici un alt exemplu al dublului sens al simbolurilor, pentru

---

[3] De aici semnificația simbolică a unor cuvinte precum *Pontifex* și *Tīrthaṇkara*, despre care am mai vorbit; de aici, de asemenea, în sanscrită, diferiți termeni care conțin etimologic ideea de „traversare", inclusiv acela de *Avatāra*, care exprimă literal o „traversare coborâtoare" (*avatarana*) și anume „coborârea" unui Salvator.

[4] Coomaraswamy notează în această privință că simbolul bărcii salvatoare (în sanscrită *nāvā*, în latină *navis*) se regăsește în desemnarea „navei" unei biserici; această barcă este un atribut al Sfântului Petru după ce a fost acela al lui Ianus, la fel ca și cheile, după cum am mai arătat în altă parte.

[5] *Samudra* (în pāli, *samudda*) înseamnă literal „adunarea apelor", ceea ce amintește de cuvântul Facerii: „Să se adune apele cele de sub cer la un loc"; este locul unde se vor uni toate râurile, tot așa cum, în diferitele reprezentări simbolice ale bolții, ale roții și ale umbrelei, grinzile sau razele converg toate către partea centrală.

că nu mai e vorba de a trece de la un mal la celălalt, ci de a le evita și pe unul, și pe celălalt: cele două maluri sunt „lumea oamenilor" și, respectiv, „lumea zeilor" sau condițiile „microcosmice" (*adhyātma*) și „macrocosmice" (*adhidēvata*). Mai există, înainte de a ajunge la liman, și alte primejdii ce trebuie evitate în timpul parcurgerii curentului; acestea sunt simbolizate de crocodilul care stă „contra curentului", ceea ce înseamnă că această călătorie se efectuează în sensul curgerii; crocodilul, cu botul căscat și de ai cărui colți trebuie să scapi, reprezintă Moartea (*Mṛtyu*) și, ca atare, el este „păzitorul Porții", aceasta fiind figurată prin gura de vărsare a râului (care ar trebui într-adevăr, după spusele lui Coomaraswamy, considerată ca o „gură" a mării în care se varsă râul); avem deci aici un alt simbol al „Porții", ce se adaugă tuturor celorlalte pe care am avut deja ocazia să le studiem.

LVII

CELE ȘAPTE RAZE ȘI CURCUBEUL[1]

Am vorbit deja, în diferite ocazii, despre simbolismul celor „șapte raze" ale soarelui; ne-am putea întreba dacă aceste „șapte raze" nu au vreo legătură cu ceea ce se numește de obicei „cele șapte culori ale curcubeului", căci acestea din urmă reprezintă literalmente diferitele radiații din care se compune lumina solară. Există într-adevăr un oarecare raport, dar în același timp aceste așa-zise „șapte culori" sunt un exemplu tipic al modului în care un element tradițional autentic poate fi uneori deformat de neînțelegerea comună. Această deformare, într-un asemenea caz, este foarte explicabilă: se știe că trebuie să existe aici un ansamblu de șapte elemente, dar cum unul dintre termeni nu poate fi găsit, i se substituie un altul care, în realitate, nu are nici o rațiune de a fi; septenarul pare să fie astfel reconstituit în acest mod, dar în așa fel încât simbolismul său este în întregime falsificat. Dacă ne întrebăm din ce motiv unul dintre cei șapte termeni scapă înțelegerii comune, răspunsul este ușor: pentru că acest termen este cel care corespunde celei de-a „șaptea raze", adică razei „centrale" sau „axiale" care trece „prin soare", și pentru că aceasta, nefiind o rază ca toate celelalte, nu poate fi reprezentată ca

[1] Publicat în *É. T.*, iunie 1940.

ele[2]; ea are astfel, și în virtutea întregului ansamblu al conexiunilor sale simbolice și propriu-zis inițiatice, un caracter cu deosebire misterios; și, din acest punct de vedere, s-ar putea spune că substituirea în cauză are ca efect disimularea misterului de ochii profanilor; este fără importanță, în acest sens, dacă originea sa a fost intenționată sau dacă totul s-a datorat numai unei neînțelegeri involuntare, lucru care ar fi desigur greu de demonstrat cu exactitate[3].

În fapt, curcubeul nu are șapte culori, ci doar șase; și nu trebuie să reflectăm prea mult pentru a ne da seama de asta, căci este de ajuns să apelăm, în acest sens, la cele mai elementare noțiuni ale fizicii: există trei culori fundamentale, albastrul, galbenul, roșul, și trei culori complementare, respectiv portocaliul, violetul și verdele, ceea ce înseamnă exact șase culori.

---

[2] S-ar putea spune, referindu-ne la începutul lui *Dao De Jing*, că fiecare dintre celelalte raze reprezintă „o cale", dar că cea de-a șaptea este chiar „Calea".

[3] Am găsit, din păcate fără o referință exactă, o indicație care este destul de curioasă în această privință: împăratul Iulian se referă undeva la „zeul cu șapte raze" (*Heptaktis*), al cărui caracter „solar" este evident, fiind, în cadrul inițierii în Mistere, un subiect asupra căruia trebuia păstrată cea mai mare rezervă; dacă rămâne stabilit faptul că noțiunea eronată a celor „șapte culori" datează din Antichitate, ne-am putea întreba dacă ea nu a fost răspândită intenționat de către inițiații în Mistere, care ar fi găsit astfel mijlocul de a asigura păstrarea unui element tradițional fără a-i face cunoscut sensul adevărat în exterior; în caz contrar, ar trebui să presupunem că termenul substituit a fost într-un fel inventat de către vulgul însuși, care avusese pur și simplu cunoștință despre existența unui ansamblu de șapte elemente și care ignora componența reală a acestuia; este posibil de altfel ca adevărul să se găsească într-o combinație a celor două ipoteze, așa încât opinia care circulă în prezent cu privire la cele „șapte culori" să reprezinte rezultatul mai multor deformări succesive ale elementului inițial.

Mai există, firește, o infinitate de nuanțe intermediare între aceste culori, tranziția de la una la alta operându-se, în realitate, într-un mod continuu și insesizabil; dar nu avem nici un motiv valabil pentru a adăuga vreo altă nuanță acestei liste de culori, sau altminteri ar putea fi luate în considerare o multitudine, și, în aceste condiții, însăși limitarea culorilor la numărul de șapte ar fi de neînțeles; nu știm dacă adversarii simbolismului au făcut vreodată această observație, dar, în acest caz, ar fi de mirare că nu au profitat de această ocazie pentru a califica numărul șapte ca „arbitrar". Culoarea indigo, care este de obicei enumerată printre culorile curcubeului, nu e în realitate nimic altceva decât o simplă nuanță intermediară între violet și albastru[4], și nu există nici un motiv pentru a o considera drept o culoare distinctă, cum nu ar exista pentru nici o altă nuanță, ca de exemplu un albastru-verde sau un albastru-galben; în afară de asta, introducerea acestei nuanțe în enumerarea culorilor distruge complet armonia repartizării lor, care, dacă ne raportăm dimpotrivă la noțiunea corectă, se efectuează de obicei după o schemă geometrică foarte simplă și în același timp foarte semnificativă din punct de vedere simbolic. Într-adevăr, cele trei culori fundamentale pot fi plasate în vârfurile unui triunghi, iar cele trei culori complementare în vârfurile unui al doilea triunghi răsturnat față

[4] Însăși denumirea de „indigo" este vizibil destul de modernă, dar se poate ca ea să fi înlocuit o alta mult mai veche sau ca această nuanță să fi fost ea însăși, într-o anumită epocă, substituită unei alteia pentru a completa grupul de șapte; ca să verificăm toate acestea ar trebui desigur să întreprindem cercetări istorice destul de complicate, pentru care nu avem la dispoziție nici timpul, nici materialele necesare; dar acest aspect este de altfel secundar, fiindcă ne propunem numai să demonstrăm prin ce anume concepția actuală exprimată prin enumerarea obișnuită a culorilor curcubeului este eronată și felul în care ea deformează adevăratele date tradiționale.

de primul, așa încât fiecare culoare fundamentală și complementară să se găsească plasate în puncte diametral opuse; observăm că figura astfel obținută este chiar aceea din „pecetea lui Solomon". Dacă trasăm cercul în care se înscrie dublul triunghi, fiecare dintre culorile complementare va ocupa în acesta punctul situat în mijlocul arcului cuprins între punctele unde se află cele două culori fundamentale din a căror combinare a rezultat (acestea fiind, desigur, două culori fundamentale diferite de cea complementară culorii considerate); nuanțele intermediare vor corespunde firește tuturor celorlalte puncte ale circumferinței[5], dar, în triunghiul dublu care constituie aici esențialul, nu există, evident, loc decât pentru șase culori[6]. Aceste considerații ar putea să pară totuși prea

[5] Dacă am vrea să considerăm că există o culoare intermediară între fiecare dintre cele șase culori principale, așa cum indigoul este între violet și albastru, am avea cu totul douăsprezece culori, și nu șapte; și, dacă am vrea să împingem și mai departe deosebirea nuanțelor, ar trebui, tot din motive evidente de simetrie, să stabilim chiar un număr de diviziuni în fiecare dintre intervalele cuprinse între cele două culori; aceasta nu este, la urma urmei, decât o aplicație elementară a principiului rațiunii suficiente.

[6] Putem remarca în trecere faptul că aceste culori vizibile ocupă astfel totalitatea circumferinței și se reunesc fără nici o discontinuitate, demonstrând că ele formează într-adevăr un ciclu complet (violetul participând în același timp și la albastru, cu care este vecin, și la roșu, care se găsește la celălalt capăt al curcubeului); în consecință, celelalte radiații solare invizibile, cum sunt acelea pe care fizica modernă le desemnează ca raze „infraroșii" și „ultraviolete", nu aparțin nicidecum luminii și sunt de o natură cu totul diferită de aceasta; nu este vorba aici, după cum par unii să creadă, de niște „culori" pe care imperfecțiunea organelor noastre ne împiedică să le vedem, căci aceste pretinse culori nu și-ar putea găsi locul în nici o porțiune a circumferinței și nu s-ar putea susține nici faptul că aceasta ar fi o reprezentare imperfectă sau că ar conține vreo discontinuitate.

simple pentru a fi necesar să insistăm asupra lor; dar, la drept vorbind, trebuie să amintim și astfel de lucruri pentru a rectifica ideile admise în general, căci ceea ce ar trebui să fie evident rămâne invizibil pentru unii care nu știu să vadă; adevăratul „bun-simț" e foarte diferit de „simțul măsurii" cu care este confundat adesea și cu siguranță foarte departe de a fi, după cum a susținut Descartes, „lucrul cel mai bine rânduit din lume".

Pentru a rezolva problema celui de-al șaptelea termen, care trebuie să fie adăugat celor șase culori pentru a completa ansamblul de șapte, trebuie să trimitem la reprezentarea geometrică a celor „șapte raze", așa cum am explicat cu altă ocazie, prin cele șase direcții ale spațiului, formând crucea cu trei dimensiuni, și prin însuși centrul din care purced aceste șase direcții. Este important să notăm mai întâi asemănările care există între această reprezentare și cea despre care am vorbit în ceea ce privește culorile: ca și acestea, cele șase direcții sunt opuse două câte două, urmând trei linii drepte care, situându-se de o parte și de alta a centrului, corespund celor trei dimensiuni ale spațiului; și, dacă vrem să oferim o reprezentare plană, ele nu pot fi, desigur, figurate decât de cele trei diametre care formează roata cu șase raze (schema generală a „chrismei" și a celorlalte diverse simboluri echivalente); or, aceste diametre sunt cele care unesc vârfurile opuse ale celor două triunghiuri din „pecetea lui Solomon", așa încât cele două reprezentări constituie în realitate un întreg[7]. Rezultă de aici că cel de-al

[7] Să mai semnalăm și faptul că s-ar putea lua în considerare o multitudine infinită de direcții, făcând să intervină toate direcțiile intermediare care corespund astfel nuanțelor intermediare dintre cele șase culori principale; dar nu pot fi percepute distinct decât cele șase direcții „orientate" formând sistemul de coordonate rectangulare la care se raportează spațiul și prin care acesta este, într-un fel, „măsurat"; și din acest punct de vedere corespondența dintre cele șase direcții și cele șase culori este perfectă.

șaptelea termen va trebui, în raport cu cele șase culori, să joace același rol ca și centrul față de cele șase direcții; și, de fapt, el se va plasa tot în centrul schemei, adică în punctul în care opozițiile aparente, care însă nu sunt decât complementare, se contopesc în unitate. Cu alte cuvinte, cel de-al șaptelea termen nu este o culoare, tot așa cum centrul nu este o direcție, dar, așa cum centrul constituie principiul din care pornește spațiul cu cele șase direcții, el trebuie să fie de asemenea principiul din care au derivat cele șase culori și în care ele sunt conținute sintetic. Acesta nu poate fi decât albul, care este efectiv „incolor", tot așa cum punctul e „lipsit de dimensiuni"; el nu apare în curcubeu, după cum nici cea de-a „șaptea rază" nu apare în reprezentarea geometrică; dar toate culorile nu sunt decât produsul unei diferențieri a luminii albe, tot așa cum direcțiile spațiului sunt dezvoltarea posibilităților conținute în punctul primordial.

Adevăratul ansamblu de șapte este deci format în cazul acesta din lumina albă și din șase culori în care ea se diferențiază; și se înțelege de la sine că cel de-al șaptelea termen este în realitate primul, pentru că el constituie principiul tuturor celorlalte, care, fără el, nu ar putea avea vreo existență; dar el este, de asemenea, și cel din urmă, în sensul că toate se întorc în final la el: reunirea tuturor culorilor reconstituie lumina albă care le-a dat naștere. S-ar putea spune că, într-un ansamblu de șapte astfel constituit, unul se găsește în centru, iar celelalte șase, pe circumferință; cu alte cuvinte, un asemenea ansamblu este format dintr-o unitate și dintr-un ansamblu de șase elemente, unitatea corespunzând principiului nonmanifestat, iar cele șase elemente, ansamblului manifestării. Putem să facem o apropiere între toate acestea și simbolismul „săptămânii" din Facerea ebraică, fiindcă, și aici, cel de-al șaptelea termen este esențial diferit de ceilalți șase: într-adevăr, creația

este „lucrarea celor șase zile", și nu a celor șapte; iar cea de-a șaptea zi este cea a „odihnei". Acest al șaptelea termen, care ar putea fi denumit termen „sabatic", este cu adevărat primul, căci această „odihnă" nu e altceva decât reîntoarcerea Principiului creator în starea inițială a nonmanifestării, stare din care, de altfel, acest al „șaptelea termen" nu a ieșit decât în aparență, în raport cu creația și pentru a o produce urmând ciclul celor șase elemente, dar din care, de fapt, nu a ieșit niciodată în realitate. Tot așa cum punctul nu este afectat de desfășurarea spațiului, deși el pare să iasă din sine pentru a-i trasa cele șase direcții, și cum lumina albă nu este afectată de iradierea curcubeului, deși ea pare să se împartă în culorile acestuia, tot așa Principiul nonmanifestat, fără de care manifestarea nu poate exista, și care pare să acționeze și să se exprime în „lucrarea celor șase zile", nu este totuși afectat de această manifestare; iar cea de-a „șaptea rază" este „Calea" prin care ființa, după ce a parcurs ciclul manifestării, revine la nonmanifestat și este unită efectiv cu Principiul, de care totuși, în timpul manifestării înseși, nu a fost despărțită vreodată decât în mod iluzoriu.

LVIII
IANUA CŒLI[1]

În importantul său studiu „Swayamâtrinnâ: Janua Cœli"[2], Ananda K. Coomaraswamy prezintă simbolismul suprastructurii altarului vedic și, în special, al celor trei cărămizi perforate (*svayamātṛṇṇā*) care constituie una dintre părțile sale principale. Aceste cărămizi, care pot fi și niște pietre (*śarkara*), ar trebui să fie, în principiu, după cum o arată și denumirea lor, perforate „de la sine", adică în mod natural, deși, în practică, această perforare a fost uneori artificială. Oricum, este vorba despre trei cărămizi sau pietre de formă inelară, care, suprapuse, corespund celor „trei lumi" (Pământul, Atmosfera și Cerul) și care, împreună cu celelalte trei cărămizi reprezentând „Luminile universale" (*Agni*, *Vāyu și Āditya*), formează Axa verticală a Universului. Putem distinge pe vechile monede indiene (figuri similare se întâlnesc și pe anumite sigilii babiloniene) o reprezentare a celor „trei lumi" sub forma a trei inele legate între ele printr-o linie verticală care trece prin centrele lor[3].

---

[1] Publicat în *É. T.*, ianuarie–februarie 1946.

[2] În *Zalmoxis*, vol. II (1939).

[3] În arhitectura islamică se vede adesea, în vârful unui minaret sau al unei *qubba*, un ansamblu de trei globuri suprapuse care au deasupra o semilună; aceste trei globuri reprezintă și cele trei lumi

Din aceste trei cărămizi suprapuse, cea mai de jos corespunde, din punct de vedere arhitectural, vetrei (cu care se identifică și altarul, acesta fiind la rândul său locul de manifestare a lui *Agni* în lumea pământească), iar cea mai de sus corespunde „ochiului" sau deschiderii centrale a bolții[4]; ele formează astfel, după cum spune Coomaraswamy, atât o „vatră", cât și o „cărare" (iar apropierea acestor cuvinte [*cheminée* și *chemin*, în franceză – *n.t.*] nu este, desigur, lipsită de semnificație, chiar dacă se poate ca ele să nu fie direct legate printr-o etimologie comună)[5], „prin care *Agni* se îndreaptă, așa cum și noi trebuie să o facem, către Cer". În afară de asta, permițând trecerea de la o lume la alta, ce se efectuează obligatoriu urmând Axa Universului în cele două sensuri opuse, ele constituie calea pe care *Deva* urcă și coboară prin aceste lumi, folosindu-se de cele trei „Lumini universale" ca de tot atâtea trepte, conform unui simbolism al cărui exemplu cunoscut îl constituie „scara lui Iacov"[6]. Ceea ce unește aceste lumi și le este, într-un fel, comun, deși în feluri diferite, este „Suflul total" (*sarva-prāṇa*), căruia îi corespunde aici

---

care sunt *'ālam-al-mūlk*, *alam-al-mulkūt*, și *alām-al-jabbārūt*, iar semiluna care le domină, simbol al Maiestății divine (*al-jalāl*), corespunde celei de-a patra lumi, *'ālam al-'izza* (care este „extracosmică", deci dincolo de „poarta" despre care se vorbește aici); tija verticală care susține totul este evident identică cu catargul unei *stūpa*, ca și cu alte simboluri axiale similare despre care am vorbit cu alte ocazii.

[4] Vezi „Poarta strâmtă".

[5] Coomaraswamy amintește, referitor la aceasta, cazul personajelor „folclorice" cum ar fi Sfântul Nicolae și diversele personificări ale lui Moș Crăciun, care sunt reprezentați coborând și urcând pe coșul căminelor, ceea ce, într-adevăr, are o anumită legătură cu cele prezentate aici.

[6] Vezi „Simbolismul scării". Se înțelege de la sine că *Deva* sunt, în tradiția hindusă, același lucru cu Îngerii din tradițiile iudeo-creștină și islamică.

vidul central al cărămizilor suprapuse[7]; el este, de asemenea, conform unei alte modalități de expresie, echivalentă în fond, *sūtrātmā*, care, așa cum am mai explicat în altă parte, leagă toate stările ființei între ele și pe aceasta din centrul său total, simbolizat în general prin soare, așa încât *sutrātmā* însuși este reprezentat în acest caz ca o „rază solară", mai exact ca cea de-a „șaptea rază" care trece direct prin soare[8].

Tocmai la această trecere „prin soare" se referă simbolismul cărămizii superioare, pentru că aceasta, așa cum spuneam mai sus, corespunde „ochiului" bolții sau „acoperișului cosmic" (amintim, în acest sens, că soarele este denumit și „Ochiul Lumii"), adică deschizăturii prin care se înfăptuiește (și, într-adevăr, ea nu se poate realiza decât „pe sus") ieșirea din Cosmos, acesta, împreună cu diferitele lumi pe care le cuprinde în sine, fiind reprezentat prin întregul ansamblu al edificiului în simbolismul arhitectural. Corespondența acestei deschizături superioare în ființa omenească este *brahmarandhra*, adică orificiul situat în vârful capului și prin care artera subtilă axială *suṣumṇā* se află în continuitate constantă cu „raza solară" numită și ea *suṣumṇā*, care nu este altceva decât acel *sutrātmā* considerat în raportul său special cu ființa respectivă; astfel, cărămida superioară poate fi asimilată și craniului „Omului cosmic", dacă se adoptă un simbolism

---

[7] Aceasta este evident în raport cu simbolismul general al respirației și cu cel al „suflurilor vitale".

[8] Tot acest simbolism trebuie să fie înțeles atât în sens macrocosmic, cât și în sens microcosmic, pentru că el se aplică, în egală măsură, lumilor considerate în ansamblul lor, după cum se vede aici, cât și fiecărei ființe care este manifestată în aceste lumi. Desigur, prin „inimă", adică prin centru, se stabilește această conexiune a tuturor lucrurilor cu soarele; și se știe că inima însăși corespunde soarelui și este ca o imagine a sa în fiecare ființă particulară.

„antropomorfic" pentru a reprezenta ansamblul Cosmosului. Pe de altă parte, în simbolismul zodiacal, această deschizătură corespunde Capricornului, care este „poarta zeilor" și se raportează la *deva-yāna*, în care are loc trecerea „dincolo de Soare", în vreme ce Cancerul este „poarta oamenilor" și se raportează la *pitṛ-yāna*, prin care ființa nu iese din Cosmos[9]; și se mai poate spune că aceste două „porți solstițiale" corespund, pentru ființele care trec prin una sau prin cealaltă, cazurilor în care „poarta solară" este deschisă sau închisă. După cum precizează Coomaraswamy, cele două căi (*yāna*), care sunt astfel puse în legătură cu cele două jumătăți ale ciclului anual, se raportează la nord și la sud, în măsura în care mișcarea aparentă a soarelui este, pe de o parte, o urcare către nord pornind din Capricorn și, pe de altă parte, o coborâre către sud, pornind din Cancer.

Deci soarele, sau mai degrabă ceea ce reprezintă el în ordinea principială (căci se înțelege de la sine că este vorba în realitate despre „Soarele spiritual"[10]), în calitatea sa de „Ochi al Lumii", este adevărata „poartă a Cerului" sau *Ianua Cœli*, descrisă de asemenea în diferiți termeni ca o „gaură"[11] sau ca o „gură"[12], ori ca butuc al roții unui car; semnificația axială a acestui ultim simbol este de altfel evidentă[13]. Cu toate acestea, trebuie operată aici o distincție, pentru a evita ceea

---

[9] Vezi „Porțile solstițiale" și „Simbolismul zodiacului la pitagoricieni".

[10] Coomaraswamy folosește adesea expresia *Supernal Sun* care nu ni se pare traductibilă exact și literal în limba franceză.

[11] Vezi „Urechea acului".

[12] Vom reveni în mod special asupra acestui punct.

[13] Cele două roți ale „carului cosmic", plasate la cele două extremități ale osiei (care este, în acest caz, „Axa Universului"), cunt cerul și pământul (vezi „Bolta și roata"); este vorba, desigur, despre roata „cerească".

ce ar putea, cel puțin pentru unii, să dea naștere unei confuzii: am spus într-adevăr cu alte ocazii, referitor la aspectul lunar al simbolismului lui Ianus (sau mai exact al lui *Ianus-Iana*, identificat cu *Lunas-Luna*), că Luna este în același timp *Ianua Cœli* și *Ianua Inferni*; în acest caz, în loc de două jumătăți, ascendentă și descendentă, ale ciclului anual, ar trebui, firește, pentru a stabili o corespondență analoagă[14], să se considere cele două jumătăți, crescătoare și descrescătoare, ale lunației sau ale ciclului mensual. Iar dacă atât soarele, cât și luna pot fi considerate ca *Ianua Cœli*, aceasta se datorează faptului că în realitate cerul, în cele două cazuri, nu este luat în același sens: în general, acest termen poate fi folosit pentru a desemna tot ceea ce se referă la stările supraumane; dar este evident că există o mare diferență între acele stări care încă aparțin Cosmosului[15] și ceea ce, dimpotrivă, e dincolo de Cosmos. În ceea ce privește „poarta solară", este vorba de cerul, am putea spune, suprem și „extracosmic"; dimpotrivă, în cazul „porții lunare" este vorba doar de *Svarga*, adică de aceea dintre cele „trei lumi" care, deși se află cel mai sus, este cuprinsă totuși în Cosmos la fel ca celelalte două. Pentru a reveni la considerarea celei mai înalte dintre cele trei cărămizi perforate din altarul vedic, se poate spune că „poarta solară" se situează pe fața sa superioară (care este cu adevărat vârful clădirii totale), iar „poarta lunară", pe fața sa inferioară, pentru că această cărămidă reprezintă *Svarga*; de altfel, sfera lunară este

[14] Analoagă, spunem, și nu echivalentă, căci, chiar în cazul lui *pitṛ-yāna*, nu se poate afirma niciodată că soarele ar fi *Ianua Inferni*.

[15] Sunt tocmai stările de manifestare informală; Cosmosul trebuie considerat ca purtând în sine întreaga manifestare, atât informală, cât și formală, pe când ceea ce se găsește dincolo de Cosmos este nonmanifestat.

efectiv descrisă ca atingând partea superioară a atmosferei sau a lumii intermediare (*Antarikṣa*), reprezentată aici prin cărămida intermediară[16]. Se poate spune deci, în termenii tradiției hinduse, că „poarta lunară" oferă acces la *Indra-loka* (pentru că *Indra* este regele lui *Svarga*), iar „poarta solară" la *Brahma-loka*; în tradițiile Antichității occidentale, *Indra-loka* are drept corespondent „Elizeul", iar *Brahma-loka* „Empireul", primul fiind „intracosmic", iar cel de-al doilea „extracosmic"; și mai trebuie să adăugăm că numai „poarta solară" este „poarta îngustă" despre care am vorbit mai înainte, și prin care ființa, ieșind din Cosmos și fiind astfel definitiv eliberată de condițiile oricărei existențe manifestate, trece cu adevărat „din moarte în nemurire".

[16] Această lume intermediară și pământul (Bhūmi) aparțin amândouă domeniului stării umane, constituind modalitățile subtilă și grosieră ale acesteia; de aceea, așa cum observă pe drept Coomaraswamy semnalând corespondența simbolismului vedic al cărămizilor perforate cu cel al jadurilor rituale *bi* și *zong* din tradiția chineză, ce reprezintă cerul și, respectiv, pământul, *bi*, care este un disc străpuns în centrul său, corespunde cărămizii superioare, în timp ce *zong*, a cărui formă este aceea a unui cilindru gol în interior și a unui paralelipiped cu baza pătrată în exterior, trebuie să fie considerat ca un corespondent al ansamblului celorlalte două cărămizi, întregul domeniu omenesc fiind astfel reprezentat printr-un singur obiect.

LIX
KĀLA-MUKHA[1]

Pe parcursul studiului despre care am vorbit[2], A.K. Coomaraswamy examinează în trecere un alt simbol a cărui semnificație se află în legătură cu *Ianua Cœli*: este vorba despre un „cap de monstru" care, sub forme variate și adesea mai mult sau mai puțin stilizate, se întâlnește în țările cele mai diferite, unde a primit diverse nume, în special cele de *Kāla-mukha* și *Kīrti-mukha* în India, și cel de *tao tie* în China; îl regăsim, de asemenea, nu numai în Cambodgea și în Java, ci și în America Centrală, nefiind străin nici artei europene din Evul Mediu. Ceea ce trebuie observat, înainte de toate, este că această reprezentare e în general plasată pe lintoul unei porți sau cheia de boltă a unei arcade, ori în vârful unei nișe (*torana*) conținând imaginea unei divinități; într-un fel sau altul, ea apare cel mai adesea ca legată de ideea de poartă, ceea ce îi determină clar valoarea simbolică[3].

---

[1] Publicat în *É. T.*, martie–aprilie 1946.

[2] „Swayamâtrinnâ: Ianua Cœli", în *Zalmoxis*, vol. II (1939).

[3] Coomaraswamy oferă reproducerea unei figuri a lui *tao tie* din epoca dinastiei Han, de care pare să fie suspendat un inel și care poate fi considerată, într-un fel, prototipul formei comune a ciocanelor de pe porțile caselor, folosite până în zilele noastre, o mască de animal care ține un inel în gură; acest inel este el însuși aici un simbol al „porții strâmte", ca și botul deschis al monstrului în alte cazuri.

Acestei figuri i s-au dat diferite explicații (nu vorbim, fără îndoială, despre acelea care nu văd în ea decât un motiv pur și simplu „decorativ"), care pot să conțină o parte de adevăr, dar dintre care majoritatea sunt nesatisfăcătoare, fie și numai pentru că ele nu se aplică în toate cazurile. Astfel, dl K. Marchal a remarcat că, în reprezentările pe care le-a studiat în mod special, maxilarul inferior lipsea aproape întotdeauna; adăugând la acest fapt forma rotundă a ochilor[4] și punerea în evidență a dinților, el ajunge la concluzia că trebuie să fi fost vorba, la origine, de imaginea unui craniu omenesc[5]. Cu toate acestea, maxilarul inferior nu este întotdeauna absent, și el există în special în *tao tie*-ul chinezesc, deși, în acest caz, prezintă un aspect ciudat, ca și cum ar fi tăiat în două părți simetrice care ar fi fost răsfrânte de o parte și de alta a capului, ceea ce dl Carl Hentze consideră că ar corespunde aspectului unei piei întinse de tigru sau de urs[6]; lucrul acesta poate fi exact în cazul de față, dar nu ar mai fi la fel în alte cazuri în care monstrul are o gură de formă normală și mai mult sau mai puțin deschisă; chiar și în ceea ce-l privește pe *tao tie*, această explicație nu are în fond decât o valoare „istorică" și nu afectează desigur cu nimic interpretarea simbolică.

Tao tie nu este în realitate nici tigru, nici urs și nici un alt animal cunoscut, iar dl Hentze descrie astfel caracterul compozit al acestei măști fantastice: „bot de carnivor dotat

[4] Această formă este, în realitate, în linii generale, o caracteristică a reprezentării tradiționale a entităților „teribile"; astfel, tradiția hindusă o atribuie lui Yakșa și altor genii „păzitoare", iar tradiția islamică *Djinn*-ilor.

[5] „The Head of the Monster in Khmer and Far Eastern Decoration", în *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (1948).

[6] „Le culte de l'ours et du tigre et le «T'ao-t'ie»", în *Zalmoxis*, vol. I (1938).

cu colți mari, coarne de bivol sau de berbec, față și pene de bufniță, cioturi de aripi și gheare de pasăre de pradă, ornament frontal în formă de greier". Această figură este foarte veche în China, de vreme ce se regăsește aproape constant pe bronzurile din timpul dinastiei Shang[7]; numele de *tao tie*, care se traduce de obicei prin „căpcăun" sau „zmeu", pare să-i fi fost dat abia târziu, dar acest apelativ nu este mai puțin potrivit, pentru că, într-adevăr, este vorba de un monstru „devorator". Toate acestea sunt adevărate și pentru echivalenții săi care aparțin altor tradiții și care, chiar dacă nu prezintă un caracter atât de compozit ca *tao tie*, par, în orice caz, să nu conducă la reprezentarea unui animal unic: astfel, în India, poate fi un leu (și s-a convenit să i se dea atunci mai ales numele *Kāla*) sau un *Makara* (simbol al lui *Varuṇa*, ceea ce trebuie reținut pentru considerațiile ce vor urma), sau chiar un vultur, adică un *Garuḍa*; dar, sub toate aceste forme, semnificația esențială rămâne întotdeauna aceeași.

Cât despre această semnificație, dl Hentze, în articolul pe care l-am citat, vede înainte de toate în *tao tie* un „demon al întunericului"; aceasta poate fi adevărat într-un anumit sens, dar cu condiția să fie explicat și clarificat, așa cum, de altfel, a făcut-o el însuși de atunci într-o altă lucrare[8]. Nu este vorba de un „demon" în sensul obișnuit al cuvântului, ci de sensul originar al lui *Asura* vedic, iar întunericul este

[7] *Cf.* H.G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture*; autorul insistă în special asupra elementelor din această reprezentare împrumutate de la bou și de la berbec, și vede în ele o legătură posibilă cu faptul că aceste animale erau, în epoca dinastiei Shang, cel mai adesea sacrificate.

[8] *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen* (Anvers, 1941). Nu cunoaștem direct această lucrare, dar îi datorăm lui Coomaraswamy indicarea sensului în care *tao tie* este interpretat.

în realitate „întunericul superior"[9]; cu alte cuvinte, este vorba aici de un simbol al „Identității Supreme" care absoarbe și emite rând pe rând „Lumina Lumii". *Tao tie* și ceilalți monștri similari corespund deci lui *Vṛtra* și diferiților săi echivalenți și, de asemenea, lui *Varuṇa*, prin care lumina sau ploaia este, alternativ, acumulată și eliberată, alternanță care e cea a ciclurilor involutive ale manifestării universale[10]; de asemenea, Coomaraswamy a putut spune pe bună dreptate că acest chip, oricare ar fi diferitele sale aparențe, este cu adevărat „Chipul lui Dumnezeu" care, în același timp, „ucide și dă viață"[11]. Nu e deci chiar un „cap de mort", așa cum ar fi vrut dl Marchal, în afară de cazul în care ar fi considerat ca un simbol; ci este, mai degrabă, așa cum mai spune Coomaraswamy, „capul Morții", adică al lui *Mṛtyu*, numit și *Kāla*[12].

Kāla este chiar Timpul „devorator"[13], dar el desemnează totodată, prin transpunere, Principiul însuși în calitatea sa de „distrugător" sau, mai degrabă, de „transformator", în raport cu manifestarea pe care o readuce la starea nonmanifestată,

---

[9] Vezi studiul nostru despre „Les deux nuits".

[10] Lumina și ploaia sunt două simboluri ale influențelor celeste; vom reveni asupra acestei echivalențe.

[11] *Al-Muḥyī* și *Al-Mumīt* sunt două nume divine în tradiția islamică.

[12] Coomaraswamy semnalează referitor la aceasta mânerele săbiilor indoneziene pe care sunt reprezentați monștri devoratori; este evident că un simbol al Morții este aici foarte potrivit. Pe de altă parte, se poate face de asemenea o apropiere de anumite reprezentări ale lui *Shinje*, forma tibetană a lui *Yama*, ținând în fața lui „roata Existenței" și părând pe punctul de a devora toate ființele care sunt ilustrate pe ea (vezi dl Pallis, *Peaks and Lamas*, p. 146).

[13] Acest cuvânt are ca sens primar acela de „negru", ceea ce ne readuce la simbolismul „întunericului", care este de altfel aplicabil, în cadrul manifestării, oricărei treceri de la o stare la alta.

resorbind-o într-un fel în el însuși, ceea ce constituie sensul cel mai elevat în care poate fi înțeleasă Moartea. El este de asemenea asimilat simbolic soarelui, și se știe de altfel că leul, a cărui mască o împrumută (*siṇha-mukha*), este în special un simbol solar; aceasta ne readuce la cele spuse mai înainte referitor la *Ianua Cœli*, iar Coomaraswamy amintește în acest sens că Cristos, care a spus: „Eu sunt Poarta", este în același timp „Leul lui Iuda" și „Soarele oamenilor"[14]. În bisericile bizantine, figura *Pantokrator*-ului sau a lui Cristos „în măreție" ocupă pe boltă poziția centrală, adică cea care corespunde exact „ochiului" bolții; or, acesta, așa cum am explicat altă dată, reprezintă, la extremitatea superioară a „Axei Lumii", poarta prin care se efectuează „ieșirea din cosmos"[15].

Pentru a reveni la *Kāla*, reprezentarea compozită cunoscută în Java sub numele de *Kāla-makara*, și în care trăsăturile leului sunt combinate cu cele ale lui *Makara*, are de asemenea o semnificație în esență solară și, în același timp, prin aspectul său de *Makara*, ea se referă mai exact la simbolismul lui *Varuṇa*. În măsura în care acesta se identifică cu *Mṛtyu* sau cu *Yama*[16], *Makara* este crocodilul (*śiṣumāra* sau *śiṃṣumārī*) cu botul căscat care se ține „contra curentului", reprezentând calea unică pe care trebuie să pășească orice ființă; el devine astfel „paznicul porții" prin care trebuie să treacă ființa pentru a se elibera de condițiile limitative (simbolizate de asemenea prin *pāśa* lui *Varuṇa*) ce o reține în domeniul existenței

[14] „Poarta solară" (*sūrya-dvāra*) este „poarta Eliberării" (*mukti-dvāra*); poarta (*dvāra*) și gura (*mukha*) sunt aici simboluri echivalente. Soarele, în calitatea sa de „Chip al lui Dumnezeu", este de asemenea reprezentat printr-o mască de leu pe un sarcofag creștin din Ravenna.

[15] Vezi „Poarta strâmtă".

[16] Vezi „Urechea acului".

contingente și manifestate[17]. Pe de altă parte, același *Makara* este, în zodiacul hindus, semnul Capricornului, adică „poarta zeilor"[18]; el are deci două aspecte aparent opuse, „benefic" și „malefic" dacă vrem, care corespund de asemenea dualității lui *Mitra* și *Varuṇa* (reuniți într-un cuplu indisolubil sub forma dual *Mitrāvarunau*), sau cea a „Soarelui diurn" și a „Soarelui nocturn", ceea ce înseamnă că, în funcție de starea la care a ajuns ființa care se prezintă în fața lui, gura sa este pentru această ființă „poarta Eliberării" sau „fălcile Morții"[19]. Ultimul caz este acela al omului obișnuit, care trebuie, trecând prin moarte, să revină la o altă stare de manifestare, în timp ce primul este acela al ființei care e „calificată pentru a trece prin mijlocul Soarelui"[20] prin intermediul celei de-a „șaptea raze", pentru că ea s-a identificat deja cu Soarele însuși, și astfel, la întrebarea „cine ești?", care i se pune când ajunge la această poartă, ea răspunde cu adevărat: „Eu sunt Tu."

---

[17] Vezi „Trecerea peste ape". Acest crocodil este *Ammit* al vechilor egipteni, monstrul care așteaptă rezultatul *psychostasis*-ului sau „cântărirea sufletelor" pentru a-i devora pe cei care nu au trecut această încercare. Este același crocodil care, cu botul căscat, îl pândește pe „nebunul" din cea de-a douăzeci și una lamă a tarocului; acest „nebun" este în general interpretat ca o imagine a profanului care nu știe nici de unde vine, nici încotro se îndreaptă, și care merge orbește fără să fie conștient de prăpastia în care este gata să se prăbușească.

[18] Vezi „Câteva aspecte ale simbolismului peștelui". În loc să ia forma crocodilului „devorator", *Makara* se înfățișează ca delfin „salvator".

[19] Dualității *Mitrāvarunau* îi corespunde, în anumite tradiții, asocierea simbolurilor Iubirii și ale Morții, pe care am avut ocazia să le semnalăm referitor la „Fedeli d'Amore". Aceeași dualitate este, de asemenea, într-un anumit sens, cea a celor „două emisfere" la care se referă în special simbolismul Dioscurilor; vezi „La Double spirale".

[20] *Jaiminīya Upaniṣad Brāhmaṇa*, I, 6, 1.

LX

LUMINA ȘI PLOAIA[1]

Am făcut aluzie la un anumit raport existent între lumină și ploaie, ambele simbolizând, deopotrivă, influențele cerești sau spirituale. Această semnificație este evidentă în ceea ce privește lumina; cât despre cea a ploii, am discutat-o cu o altă ocazie[2], precizând că e vorba de coborârea acestor influențe în lumea pământească și remarcând că acesta este în realitate sensul profund, și total independent de orice aplicație „magică" al ritualurilor foarte răspândite care au drept scop „producerea ploii"[3]. Și lumina, și ploaia au, de altfel, o putere „vivifiantă", care reprezintă tocmai acțiunea influențelor despre care e vorba[4]; de această calitate se leagă în special simbolismul apei sub formă de rouă care, firește, este strâns legat de cel al ploii și care este comun pentru numeroase forme tradiționale, de la

---

[1] Publicat în *É. T.*, mai 1946.

[2] *La Grande Triade*, cap. XIV.

[3] Acest simbolism al ploii a fost păstrat, prin intermediul tradiției ebraice, până în liturghia catolică: *Rorate Cœli desuper, et nubes pluant Iustum* (Isaia, 45, 8).

[4] Vezi, referitor la acest subiect, cu privire la lumină, *Aperçus sur l'initiation*, cap. XLVII.

hermetism[5] și Cabala ebraică[6], până la tradiția extremorientală[7].

Trebuie remarcat că lumina și ploaia, când sunt considerate astfel, nu sunt raportate doar la cer, în general, ci mai ales la soare; iar acest fapt este strict conform naturii fenomenelor fizice corespondente, adică luminii și ploii înseși în sensul lor literal. Într-adevăr, pe de o parte, soarele este sursa directă a luminii din lumea noastră; și, pe de altă parte, tot el este acela care, provocând evaporarea apelor, le aspiră într-un fel, către regiunile superioare ale atmosferei, de unde ele coboară din nou, sub formă de ploaie, pe pământ. Ceea ce trebuie notat aici este că acțiunea soarelui în această producere a ploii se datorează călduții sale; regăsim astfel cei doi termeni complementari, lumina și căldura, în care se polarizează elementul de foc, după cum am mai spus cu alte ocazii; iar această remarcă furnizează explicația sensului dublu pe care îl are o reprezentare simbolică ce pare să fi fost, în general, destul de puțin înțeleasă.

Soarele a fost reprezentat, în timpuri și locuri foarte diferite, până în Evul Mediu occidental, cu raze de două feluri, cele drepte alternând cu cele ondulate; un exemplu remarcabil al acestei reprezentări se găsește pe o tăbliță egipteană de la British Museum, datând din secolul I î.Cr.[8], unde

---

[5] Tradiția rozicruciană asociază în special roua cu lumina, stabilind o apropiere prin asonanța dintre *Ros-Lux* și *Rosa-Crux*.

[6] Vom mai aminti, în acest sens, că numele lui *Metatron* este legat, prin diferitele interpretări, atât de „lumină", cât și de „ploaie"; iar caracterul pur „solar" al lui *Metatron* îl situează într-un raport direct cu considerațiile ce vor urma.

[7] Vezi *Regele lumii*, cap. III, și *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX.

[8] Această tăbliță este reprodusă în volumul *The Babylonian Legends of the Creation and the Fight between Bel and the Dragon as told by Assurian Tablets from Nineveh* (publicat de British Museum).

soarele apare ca un fel de stea cu opt raze[9]; fiecare dintre cele patru raze verticale și orizontale este constituită, în acest caz, din două linii drepte formând între ele un unghi foarte ascuțit, și fiecare dintre cele patru raze intermediare, dintr-un ansamblu de trei linii ondulate paralele. În alte reprezentări echivalente, razele ondulate sunt formate, ca și razele drepte, din două linii care se unesc la extremitățile lor și care reproduc aspectul bine-cunoscut al „sabiei strălucitoare"[10]; se înțelege de la sine că, în toate cazurile, elementele esențiale ce trebuie considerate sunt linia dreaptă și, respectiv, linia ondulată, la care pot fi reduse în definitiv, în reprezentările cele mai simplificate, cele două feluri de raze; dar care este semnificația exactă a celor două linii în acest caz?

Mai întâi, conform sensului care poate părea cel mai natural când este vorba despre o reprezentare a soarelui, linia dreaptă reprezintă lumina, iar linia ondulată, căldura; aceasta corespunde, de altfel, simbolismului celor două litere ebraice *reș* și *șin*, ca elemente ale rădăcinilor *ar* și respectiv *aș*, ce exprimă tocmai aceste două modalități complementare ale focului[11]. Numai că ceea ce pare să complice lucrurile este faptul că,

---

[9] Acest număr 8 poate avea aici o anume legătură cu simbolismul creștin al lui *Sol Iustitiae* (*cf.* simbolismul celei de-a 8-a lame a tarocului); zeul solar în fața căruia este plasată această reprezentare ține, de altfel, într-una din mâinile sale „un disc și o bară care sunt niște reprezentări convenționale ale liniei de măsurat și ale nuielei justiției"; cu privire la prima emblemă, vom aminti raportul care există între simbolismul „măsurii" și acela al „razelor solare" (vezi *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. III).

[10] Vom semnala aici că forma ondulată este și o reprezentare a fulgerului, care se găsește, de asemenea, în raport cu ploaia, în măsura în care aceasta apare ca o consecință a acțiunii fulgerului asupra norilor, eliberând apele conținute de aceștia.

[11] Vezi Fabre d'Olivet, *La Langue hébraïque restituée.*

pe de altă parte, linia ondulată este în general și un simbol al apei; în aceeași tăbliță asiriană pe care am menționat-o mai înainte, apele sunt reprezentate printr-o serie de linii ondulate perfect asemănătoare cu cele care se văd în razele soarelui. Adevărul este că, în urma celor explicate de noi, nu există aici nici o contradicție: ploaia, căreia i se cuvine natural simbolul general al apei, poate fi considerată ca venind din soare; și, în afară de aceasta, cum ea este un efect al căldurii solare, reprezentarea sa se poate pe bună dreptate confunda cu aceea a căldurii solare înseși[12]. Astfel, dintr-un anumit punct de vedere, dubla radiație pe care o avem în vedere este tocmai lumina și căldura; dar, în același timp, dintr-un alt punct de vedere, ea este de asemenea lumina și ploaia, prin care soarele își exercită acțiunea sa vivifiantă asupra tuturor lucrurilor.

Referitor la această problemă, mai trebuie observat că focul și apa sunt două elemente opuse, această opoziție nefiind decât aparența exterioară a unei complementarități; dar, dincolo de domeniul în care se afirmă opozițiile, ele trebuie, ca toate contrariile, să se întâlnească și să se unească într-un anume fel. În Principiul însuși, a cărui imagine sensibilă este soarele, ele se identifică oarecum, ceea ce justifică pe deplin reprezentarea pe care am studiat-o; și, chiar la niveluri inferioare acestuia, dar corespunzând unor stări de manifestări superioare lumii corporale căreia îi aparțin focul și apa sub aspectul „grosier", lume care prilejuiește tocmai opoziția lor,

[12] Conform limbajului tradiției extrem-orientale, lumina fiind *yang*, căldura, considerată ca obscură, este *yin* în raport cu aceasta, la fel cum apa, pe de altă parte, este *yin* în raport cu focul; linia dreaptă este deci aici *yang*, iar linia ondulată este *yin*, tot din aceste două puncte de vedere.

poate exista între ele și o asociere echivalentă, ca să spunem așa, cu o identitate relativă. Acest lucru este adevărat pentru „apele superioare", care sunt posibilitățile manifestării informale, și care, într-un anumit sens, sunt reprezentate simbolic prin norii de unde ploaia coboară pe pământ[13], în timp ce focul e simbolizat de fulger[14]; la fel stau lucrurile și în ordinea manifestării formale, pentru anumite posibilități aparținând domeniului subtil. Este cu deosebire interesant de notat, din acest punct de vedere, că alchimiștii „înțeleg prin apele, razele și licărul focului lor" și numesc „abluțiune" nu „acțiunea de a spăla ceva cu apă sau altă licoare", ci o purificare care se face prin foc, așa încât „cei din vechime au ascuns această abluțiune sub enigma salamandrei, despre care ei spun că se hrănește cu foc, și a inului incombustibil[15], care se purifică și se

[13] Ploaia trebuie considerată, într-adevăr, pentru a reprezenta influențele spirituale, ca o apă „cerească", și se știe că Cerurile corespund stărilor informale; evaporarea apelor terestre prin căldura solară este de altfel imaginea unei „transformări", așa încât există aici un fel de trecere alternativă de la „apele inferioare" la „apele superioare" și invers.

[14] Faptul poate fi apropiat de remarca pe care am făcut-o mai sus referitor la fulger, și desăvârșește asemănarea care există între reprezentarea acestuia și simbolul apei. În simbolismul antic extrem-oriental nu există decât o mică diferență între reprezentarea trăsnetului (*lei wen*) și cea a norilor (*yun wen*); și una și cealaltă constau dintr-o serie de spirale, uneori rotunjite, alteori pătrate; se spune de obicei că primele sunt *yun wen*, iar cele din urmă sunt *lei wen*, dar există și forme intermediare care fac această distincție insesizabilă în realitate; și, în plus, ambele sunt în legătură cu simbolismul Dragonului (*cf.* H.G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture*, pp. 236–237). Să mai notăm că această reprezentare a trăsnetului prin spirale confirmă încă o dată ceea ce am spus în altă parte despre raportul existent între simbolul dublei spirale și acela al lui *vajra* (*La Grande Triade*, cap. VI).

[15] Acest „in incombustibil" (*asbestos*) este în realitatea amiantă.

albește la foc fără să fie mistuit de acesta"[16]. Se poate înțelege de aici pentru ce se fac multe referiri, în simbolismul hermetic, la un „foc care nu arde" și la o „apă care nu udă mâinile", și pentru ce mercurul „animat", adică însuflețit prin acțiunea sulfului, este descris ca o „apă de foc" și uneori chiar ca un „foc lichid"[17].

Revenind la simbolismul soarelui, vom mai adăuga că cele două feluri de raze despre care am vorbit se regăsesc în anumite reprezentări simbolice ale inimii, iar soarele, sau ceea ce reprezintă el, este considerat într-adevăr ca „Inima Lumii", așa încât, și aici, este vorba în realitate de același lucru; dar acest aspect, în măsura în care inima apare ca un centru al luminii și al căldurii, va putea genera alte considerații.

[16] Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 2.
[17] Vezi *La Grande Triade*, cap. XII.

LXI
LANȚUL LUMILOR[1]

Se spune în *Bhagavad-Gītā*: „În mine sunt însăilate toate[2], ca șirul de perle pe fir."[3] Este vorba aici despre simbolismul lui *sūtrātmā*, despre care am vorbit deja cu alte ocazii: e *Ātmān* care, ca un fir (*sūtra*), străpunge și leagă între ele toate lumile, fiind în același timp „suflul" care, după alte texte, le susține și le menține, și fără de care ele nu ar putea să aibă vreo realitate și nici să existe în vreun fel. Vorbim aici despre lumi plasându-ne în punctul de vedere macroscopic, dar trebuie bine înțeles că ele ar putea fi considerate, de asemenea, din punct de vedere microscopic, ca stări de manifestare ale unei ființe, iar simbolismul ar fi exact același.

Fiecare lume, sau fiecare stare de existență, poate fi reprezentată printr-o sferă traversată pe diametru de un fir de ață, astfel încât ața să constituie axa care unește cei doi poli ai sferei; se vede astfel că axa acestei lumi nu este, la drept vorbind, decât o porțiune a înseși axei manifestării universale și în acest mod este stabilită continuitatea efectivă a tuturor

---

[1] Publicat în *É. T.*, iunie–iulie și august 1946.

[2] *Sarvam idam*, „acest tot", adică totalitatea manifestării, cuprinzând toate lumile, și nu numai „tot ceea ce este în lume", așa cum se spune într-o traducere publicată recent „după Shri Aurobindo".

[3] *Bhagavad-Gītā*, VII, 7 [trad. de Sergiu Al-George].

stărilor ce sunt incluse în această manifestare. Înainte de a merge mai departe în examinarea acestui simbolism, trebuie să risipim o confuzie destul de supărătoare referitor la ceea ce, într-o asemenea reprezentare, trebuie considerat „sus" sau „jos": în domeniul aparențelor „fizice", dacă se pornește dintr-un punct oarecare de pe suprafața unei sfere, partea de jos este întotdeauna direcția care duce spre centrul acestei sfere; dar s-a observat că această direcție nu se oprește la centru, ci se continuă către punctul opus al suprafeței, apoi dincolo de sfera însăși, și s-a crezut se poate considera această coborâre drept continuând indefinit, de unde s-a tras concluzia că nu ar fi vorba numai despre o „coborâre spre materie", adică, în ceea ce privește lumea noastră, către ceea ce este mai grosier în ordinea corporală, ci și despre o „coborâre spre spirit"[4], așa încât, dacă ar trebui admisă o astfel de concepție, spiritul ar avea el însuși un aspect „malefic". În realitate, lucrurile trebuie privite altfel: centrul este acela care, într-o asemenea reprezentare, constituie punctul cel mai de jos[5], și dincolo de acesta nu se poate decât urca, așa cum Dante a urcat din Infern urmând aceeași direcție după care își efectuase mai întâi coborârea sau, cel puțin, ceea ce părea să fie, geometric, aceeași direcție[6], pentru că muntele Paradisului terestru este situat,

[4] R.P.V. Poucel, *La Parabole du Monde*, p. III. Modul abuziv în care sunt întrebuințate în zilele noastre cuvintele „spirit" și „spiritual" joacă desigur un anume rol în această neînțelegere; dar ar fi trebuit tocmai să denunțăm abuzul în loc să părem că îl acceptăm și să tragem astfel niște concluzii eronate.

[5] El este, dimpotrivă, punctul cel mai înalt atunci când e vorba despre o răsturnare a figurii pentru aplicarea „sensului invers", care este, de altfel, acela ce corespunde adevăratului rol al centrului ca atare (vezi *La Grande Triade*, cap. XXIII).

[6] Avem, referitor la aceasta, o anumită rezervă, pentru că însăși trecerea prin centru sau prin punctul cel mai de jos, implică în realitate

în simbolismul său spațial, la antipozii Ierusalimului[7]. În rest, este suficient să ne gândim un moment pentru a ne da seama că astfel reprezentarea nu ar fi coerentă, căci ea nu s-ar acorda nicidecum cu simbolismul greutății, a cărui considerare este deosebit de importantă în acest caz și, în afară de aceasta, cum ar putea cel mai de jos punct al sferei să fie în același timp cel mai înalt pentru punctul diametral opus celui de la care s-a plecat, și cum s-ar prezenta lucrurile dacă, dimpotrivă, s-ar porni de la acest ultim punct?[8] Este adevărat însă că punctul de oprire al coborârii nu se situează în ordinea corporală, căci există într-adevăr un „infracorporal" în prelungirea lumii noastre: dar acest „infracorporal" este domeniul psihic inferior, care nu numai că nu ar putea fi asimilat cu ceva spiritual, dar e tot ce poate fi mai străin de orice spiritualitate, în așa măsură încât ar părea, într-un anumit fel, că-i este opus din toate privințele, dacă se poate spune că spiritul are un contrariu; confuzia pe care am semnalat-o nu reprezintă deci altceva decât un caz particular al confuziei foarte răspândite dintre psihic și spiritual[9].

---

o „redresare" (reprezentată la Dante prin modul în care el ocolește trupul lui Lucifer), adică o schimbare de direcție, sau, și mai precis, o schimbare a sensului „calificativ" în care este parcursă această direcție.

[7] Vezi *L'Ésotérisme de Dante*, cap. VIII.

[8] Dintr-o eroare asemănătoare, dar limitată la ordinea „fizică" și la sensul literal, locuitorii antipozilor au fost uneori reprezentați cu capul în jos.

[9] Să adăugăm, în acest sens, că în ciuda celor spuse în același pasaj de autorul pe care l-am citat, nu poate fi vorba despre o „iluzie spirituală"; teama constantă (și, trebuie să o recunoaștem, foarte adesea justificată într-o oarecare măsură) pe care o au majoritatea misticilor de a nu fi înșelați de diavol demonstrează foarte clar că ei nu depășesc domeniul psihic, căci, așa cum am explicat deja în altă parte, diavolul nu poate avea o influență directă decât asupra acestuia (și, indirect,

S-ar putea obiecta doar, la cele afirmate de noi, că prin însuși faptul că stările existenței manifestate sunt ierarhizate, existând deci printre ele stări superioare și stări inferioare considerate unele în raport cu celelalte, există, chiar pe „firul" care le unește, o direcție ascendentă și o direcție opusă, descendentă. Acest lucru este adevărat într-un anume sens, dar mai trebuie să adăugăm, înainte de toate, că această distincție nu afectează nicidecum *sūtrātmā*, care e pretutindeni și întotdeauna identic cu el însuși, oricare ar fi natura sau calitatea stărilor prin care trece și pe care le susține; apoi, aceasta se referă la însăși înlănțuirea lumilor, și nu la fiecare dintre lumi considerată izolat de celelalte. De fapt, oricare dintre aceste lumi, în toată extensiunea de care este susceptibilă, nu constituie decât un element infinitezimal în ansamblul manifestării universale, așa încât reprezentarea sa ar trebui considerată ca reducându-se la un punct; aceste lumi ar mai putea fi reprezentate, aplicând simbolismul geometric al sensului vertical și al sensului orizontal, printr-o serie indefinită de discuri orizontale înșirate pe o axă verticală[10]; în orice caz, se vede astfel că, în limitele fiecărei lumi, axa nu poate fi atinsă cu adevărat decât într-un singur punct și, ca urmare, numai ieșind din aceste limite ne putem imagina pe axă un „sus" și un „jos", sau o direcție descendentă.

Mai putem adăuga o altă remarcă: axa invocată este asimilabilă, conform unui alt simbolism despre care am vorbit deja, cu cea de-a „șaptea rază" a soarelui; dacă o lume este reprezentată printr-o sferă, această rază nu ar trebui să fie, în rea-

---

asupra domeniului corporal), și tot ceea ce aparține cu adevărat ordinului spiritual îi este, prin însăși natura sa, cu totul inaccesibil.

[10] Această reprezentare demonstrează clar și faptul că, acea continuitate fiind stabilită exclusiv prin axă, comunicarea între diferitele stări nu poate fi operată efectiv decât prin centrele lor respective.

litate, nici unul dintre diametrele acestei sfere, căci, dacă se consideră cele trei diametre rectangulare care formează axele unui sistem de coordonate cu trei dimensiuni, cele șase direcții opuse două câte două pe care le determină nu sunt decât celelalte șase raze ale soarelui; cea de-a „șaptea rază" ar trebui să fie perpendiculară pe fiecare dintre acestea, căci numai ea, fiind axa manifestării universale, este și ceea ce s-ar putea numi verticala absolută, în raport cu care axele coordonatelor lumii luate în discuție sunt toate relativ orizontale. Este evident că situația e nereprezentabilă geometric[11], ceea ce arată că orice reprezentare este cu necesitate inadecvată; cel puțin, cea de-a „șaptea rază" nu poate fi redată cu adevărat decât printr-un punct care coincide cu însuși centrul sferei; iar aceasta indică și faptul că, pentru orice ființă care este închisă în limitele unei anumite lumi, adică în condițiile speciale ale unei anumite stări de existență determinate, axa însăși este realmente „invizibilă", și nu poate fi perceput din ea decât punctul ce constituie „urma" sa în această lume. Se înțelege de la sine, de altfel, că această ultimă observație, necesară pentru ca simbolismul axei și al raporturilor ei cu lumile pe care le unește să poată fi surprins cât mai bine, nu împiedică cu nimic ca, de fapt, „lanțul lumilor" să fie reprezentat cel mai adesea, așa cum am spus de la început, printr-o serie de sfere[12] înșirate asemeneea perlelor unui colier[13]; și la drept vorbind, nici nu ar fi posibil să-i dăm o altă reprezentare sensibilă.

---

[11] Unii ar putea fi tentați să facă să intervină în acest caz cea de-a „patra dimensiune", dar aceasta nu este reprezentabilă, pentru că ea nu e în realitate decât o construcție algebrică exprimată în limbaj geometric.

[12] În anumite cazuri, aceste sfere sunt înlocuite prin rondele perforate în centru care corespund discurilor considerate ca fiind orizontale față de axa despre care am vorbit mai înainte.

[13] Putem considera, de altfel, pe bună dreptate, că un asemenea colier trebuie să fi fost la origine un simbol al „lanțului lumilor", pentru

Ceea ce mai trebuie observat este că „lanțul" nu poate fi parcurs în realitate decât într-un singur sens, corespunzând cu ceea ce am numit direcția ascendentă a axei; acest lucru este deosebit de clar atunci când se recurge la un simbolism temporal, asimilând lumile sau stările de existență unor cicluri succesive, așa încât, în raport cu o stare dată, ciclurile anterioare reprezintă stările inferioare, iar ciclurile posterioare reprezintă stările superioare, ceea ce presupune că înlănțuirea lor trebuie concepută ca ireversibilă. De altfel, această ireversibilitate este implicată în conceperea aceleiași înlănțuiri ca având un caracter pur „cauzal", deși aceasta presupune, în esență, simultaneitatea, și nu succesiunea, căci, într-un raport dintre cauză și efect, cei doi termeni nu pot fi niciodată inversați; și, în fond, această noțiune a unei înlănțuiri cauzale constituie adevăratul sens a ceea ce se traduce simbolic prin aparențele unei succesiuni ciclice, punctul de vedere al simultaneității răspunzând întotdeauna unui ordin de realitate mai profund decât cel al succesiunii.

„Lanțul lumilor" este în general reprezentat sub o formă circulară[14], căci, dacă fiecare lume este considerată drept un

---

că, așa cum am mai spus adesea, faptul de a nu atribui unui obiect decât un caracter pur „decorativ" sau „ornamental" e doar rezultatul unei anumite degenerări antrenând după sine o neînțelegere a punctului de vedere tradițional.

[14] Această formă nu se opune nicidecum „verticalității" axei sau firului care o reprezintă, fiindcă, fiind considerat în mod firesc de o lungime indefinită, el este asimilabil, în fiecare din porțiunile sale, unei linii drepte care e întotdeauna verticală, adică perpendiculară pe domeniul existenței constituit din lumea pe care o traversează axa, domeniu care nu este, așa cum am mai spus, decât un element infinitezimal al manifestării, pentru că aceasta cuprinde obligatoriu o mulțime indefinită de asemenea lumi.

ciclu și simbolizată ca atare printr-o figură circulară sau sferică, întreaga manifestare, care este ansamblul tuturor lumilor, va apărea ea însăși, într-un fel, ca un „ciclu al ciclurilor". Astfel, nu numai că lanțul va putea fi parcurs într-o manieră continuă de la început până la sfârșit, dar această parcurgere se va putea relua, întotdeauna în același sens, ceea ce corespunde de altfel, în desfășurarea manifestării, unui alt nivel decât acela la care se situează simpla trecere de la o lume la alta[15] și acum acest parcurs poate fi străbătut în mod indefinit, indefinitatea* manifestării înseși este astfel exprimată și mai pregnant. Totuși, este esențial să adăugăm că, dacă lanțul se închide[16], punctul de închidere nu se poate compara cu celelalte puncte ale sale, căci el nu aparține seriei stărilor

[15] În termenii tradiției hinduse, această trecere de la o lume la cealaltă este un *pralāya*, iar trecerea prin punctul în care extremitățile lanțului se întâlnesc este un *mahāpralāya*; aceasta s-ar putea aplica și analogic, unui grad mai particularizat dacă în loc să considerăm lumile în raport cu totalitatea manifestării, am considera numai diferitele modalități ale unei anumite lumi în raport cu integralitatea ei.

* „Indefinit" e un termen prin care Guénon desemnează caracterul unei entități ce nu poate fi epuizată prin parcurs (entitate reprezentabilă de pildă printr-o dreaptă pe care se poate înainta oricât de mult fără a atinge un capăt), dar care e, cu toate acestea, „mărginită", limitată de alte entități situate în același domeniu al manifestării (formale sau informale). În concepția și terminologia lui Guénon, singur Principiul – liber de orice condiționare, de orice limitare – poate fi numit „infinit". Vezi de exemplu *Les États multiples de l'Être*, cap. „L'Infini et la Possibilité" (*n.t.*).

[16] Ar fi poate mai exact să spunem că el pare să se închidă, pentru a evita presupunerea că un nou parcurs al acestui lanț nu ar fi decât un soi de repetare a parcursului precedent, ceea ce este imposibil; dar, într-un alt sens sau sub alt raport, el se închide cu adevărat, în măsura în care, din punctul de vedere al Principiului (și nu din punctul de vedere al manifestării), sfârșitul este în mod necesar identic cu originea.

manifestate; originea și sfârșitul se întâlnesc și coincid sau, mai degrabă, ele nu sunt în realitate decât unul și același lucru, ceea ce nu este posibil decât pentru că ele nu se situează la un nivel oarecare al manifestării, ci dincolo de aceasta și în Principiul însuși[17].

În diferitele forme tradiționale, simbolul cel mai obișnuit al „lanțului lumilor" este șiragul de mătănii sau rozariul; și vom observa mai întâi, în legătură cu cele spuse la început despre „suflul" care susține lumile, că formula pronunțată asupra fiecărei mărgele din mătănii corespunde, în principiu cel puțin, dacă nu întotdeauna în fapt, unei respirații, ale cărei faze simbolizează, după cum se știe, crearea lumii și resorbția sa. Intervalul dintre două respirații, corespunzând firește trecerii de la o mărgea la cealaltă, și în același timp unei clipe de liniște, reprezintă astfel un *pralāya*; sensul general al acestui simbolism este deci destul de clar, oricare ar fi, de altfel, formele specifice pe care le poate îmbrăca de la caz la caz. Mai trebuie remarcat că elementul esențial este, în realitate, firul care unește mărgelele; e un lucru care poate părea foarte evident, căci nu putem avea un rozariu fără a avea mai întâi firul pe care se vor înșira mărgelele „precum perlele unui colier". Dacă totuși trebuie să atragem atenția asupra acestui fapt este pentru că, din punctul de vedere exterior, se văd mai degrabă mărgelele decât firul; iar acest aspect este foarte semnificativ, pentru că mărgelele reprezintă manifestarea, în timp ce *sūtrātmā*, reprezentat prin fir, este în el însuși nonmanifestat.

În India, rozariul este numit *ākṣa-mālā* sau „ghirlandă de *ākṣa*" (și de asemenea *ākṣa-sūtra*); dar ce trebuie să înțelegem

[17] Ne-am putea referi aici la cele spuse de noi în *La Jonction des extrêmes*.

exact prin *ākṣa*? Această întrebare, la drept vorbind, este destul de complexă[18]; rădăcina verbală *ākṣ*, de la care a derivat acest cuvânt, înseamnă a atinge, a pătrunde, a trece prin, de unde, pentru *ākṣa*, sensul inițial de „axă"; de altfel, acest cuvânt și „axa" sunt evident identice. Se poate vedea numaidecât, referindu-ne la considerațiile prezentate mai înainte, un raport direct cu semnificația în esență „axială" a lui *sūtrātmă*; dar cum se face că *ākṣa* a ajuns să nu mai desemneze firul, ci mărgelele rozariului? Pentru a înțelege acest fenomen, trebuie să ne dăm seama că, în majoritatea aplicațiilor sale secundare, această desemnare a fost într-un fel transferată de la axa însăși (printr-o trecere, s-ar putea spune, de la sensul activ la cel pasiv) asupra a ceea ce traversează ea și, mai ales, asupra punctului său de penetrație. În felul acesta, de exemplu, *ākṣa* este „ochiul" unei roți, adică butucul său[19]; iar ideea de „ochi" (sens pe care cuvântul *ākṣa* îl are frecvent în compușii săi) ne readuce, de altfel, la conceperea simbolică a axei ca „rază solară", luminând lumile atunci când le străbate. *Ākṣa* este și un zar de joc, probabil datorită „ochilor" sau punctelor marcate pe diferitele sale fațete[20] și este în egală măsură numele unui fel de mărgele din care sunt făcute de obicei rozariile, pentru că orificiul mărgelelor constituie, de asemenea; un „ochi" menit tocmai să permită trecerea firului

[18] Datorăm indicațiile care urmează amabilității lui A.K. Coomaraswamy.

[19] Vom aminti aici cele spuse mai înainte despre mai multe simboluri înrudite, cum ar fi „ochiul" bolții sau „ochiul" acului [„urechea acului", în lb. rom. – *n.t.*].

[20] Ceea ce mai trebuie observat, din punctul de vedere al doctrinei ciclurilor, este faptul că denumirile fațetelor sale, după numărul punctelor lor, sunt aceleași cu cele folosite pentru a desemna erele succesive (*Yuga*).

„axial"[21]. Aceasta confirmă, de altfel, cele spuse de noi mai înainte despre importanța primordială a firului în cadrul simbolului „lanțului lumilor", pentru că de la el își trag de fapt mătăniile denumirea, tot așa cum s-ar putea spune că lumile nu sunt cu adevărat „lumi" dacă nu sunt străbătute de *sūtrātmā*[22].

Numărul mărgelelor din rozariu variază conform tradițiilor, și el poate depinde chiar de anumite aplicații speciale; dar, cel puțin în formele orientale, este întotdeauna un număr ciclic; astfel, îndeosebi în India și în Tibet, acest număr este cel mai adesea 108. În realitate, stările care constituie manifestarea universală sunt în multitudine indefinită, dar este evident că această multitudine nu ar putea fi reprezentată adecvat printr-un simbol de ordin sensibil ca acela despre care vorbim, și e absolut necesar ca mărgelele să fie în număr definit[23]. Date fiind acestea, un număr ciclic se potrivește în mod natural unei figuri circulare ca aceea pe care o analizăm noi și care reprezintă ea însăși un ciclu sau, mai degrabă, așa cum am mai spus, un „ciclu al ciclurilor".

În tradiția islamică, numărul mărgelelor este de 99, număr de asemenea „circular", prin factorul său 9, și care se mai referă aici și la numele divine[24]; pentru că fiecare mărgea repre-

---

[21] Numele mărgelei *rudrākṣa* este explicat ca însemnând „a avea un ochi roșu" (natural și înainte de perforare); rozariul mai este numit *rudrākṣa-valaya*, inel sau cerc de *rudrākṣa*.

[22] Se știe că sanscritul *loka*, „lume", este, etimologic, în legătură directă cu lumina și vederea și, prin urmare, cu simbolismul „ochiului" și cu cel al „razei solare".

[23] De altfel, în mod similar, în limbajul însuși, indefinitul este adesea exprimat simbolic printr-un număr ca zece mii, așa cum am arătat în altă parte (*cf. Les Principes du calcul infinitésimal*, cap. IX).

[24] Cele 99 de mărgele sunt, în plus, împărțite în trei serii de 33; se regăsesc aici multiplii a căror importanță simbolică am semnalat-o deja în alte ocazii.

zintă o lume, ele pot fi raportate și la îngeri, considerați ca niște „rectori ai sferelor"[25], fiecare înger reprezentând sau exprimând într-un fel un atribut divin[26], de care va fi legată în special lumea al cărei „spirit" este. Pe de altă parte, se spune că lipsește o mărgea pentru completarea sutei (ceea ce echivalează cu reducerea mulțimii la unitate), pentru că 99 = 100 – 1, și că această mărgea, ce se raportează la „Numele Esenței" (*Ismu aḏh-ḏhāt*), nu poate fi găsită decât în Paradis[27]; iată un punct care mai are nevoie de niște explicații.

Numărul 100, ca și 10, al cărui pătrat este, nu poate în mod normal să se refere decât la o măsură rectilinie, și nu la una circulară[28], așa încât nu poate fi numărat pe circumferința „lanțului lumilor"; dar unitatea care lipsește corespunde tocmai cu ceea ce am numit punctul de joncțiune al extremităților acestui lanț, punct care, să reamintim, nu aparține seriei stărilor manifestate. În simbolismul geometric, acest punct, în loc să se găsească pe circumferința care reprezintă ansamblul manifestării, va fi în centrul însuși al acestei circumferințe, revenirea la Principiu fiind reprezentată întotdeauna

---

[25] Ne vom aminti că, și în Occident, Sfântul Toma d'Aquino a predat în mod expres doctrina după care *angelus movet stellam*; această doctrină era de altfel foarte curentă în Evul Mediu, dar ea se numără printre acelea pe care modernii, chiar și atunci când își spun „tomiști", preferă s-o treacă sub tăcere pentru a nu lovi în concepțiile „mecaniciste" admise în mod obișnuit.

[26] Deși am indicat deja aceasta în mai multe rânduri, ne propunem să revenim asupra problemei, într-un mod special, într-un viitor articol.

[27] În corespondența angelică pe care am menționat-o, această a o suta mărgea ar trebui raportată la „Îngerul Feței" (care este, în realitate, mai mult decât un înger), *Metatron* sau *Ar-Rūḥ*.

[28] *Cf. La Grande Triade*, cap. VIII.

ca o întoarcere la centru[29]. Într-adevăr, Principiul nu poate apărea oarecum în cadrul manifestării decât prin atributele sale, adică, în limbajul tradiției hinduse, prin aspectele sale „nonsupreme" care sunt, s-ar mai putea spune, formele pe care le ia *sūtrātmā* în raport cu diferitele lumi pe care le traversează (deși, în realitate, *sūtrātmā* nu este afectat de aceste forme care nu sunt, în definitiv, decât niște aparențe datorate manifestării înseși); dar Principiul în sine, adică „Supremul" (*Paramātman*, și nu *sūtrātmā*), sau „Esența" privită ca absolut independentă de orice atribut ori determinare, nu ar putea fi considerat ca intrând într-un raport cu manifestarea, fie și într-un mod iluzoriu, deși manifestarea purcede din Esență și depinde în întregime de ea în tot ceea ce este, fără de care ea nu ar fi reală în nici un grad[30]: circumferința nu există decât prin centru, dar centrul nu depinde de circumferință în nici un fel și sub nici un raport. Întoarcerea la centru poate fi de altfel considerată la două niveluri diferite, dar simbolismul „Paradisului", despre care vorbeam mai înainte, este deopotrivă aplicabil și într-un caz, și în celălalt; dacă, mai întâi, se consideră doar modalitățile multiple ale unei anumite stări de existență cum ar fi starea omenească, integrarea acestor modalități va atinge centrul ei, care este efectiv Paradisul (*Al-Janna*) înțeles în accepțiunea sa imediată și literală, dar acesta nu este încă decât un sens relativ și, dacă e vorba despre totalitatea manifestării, trebuie, pentru a fi eliberat total de existența condiționată, să se efectueze o transpunere din

[29] Tocmai această „întoarcere" este exprimată în *Coran* (II, 156) prin cuvintele *innā li-Allāhi wa innā ilayhi rāji 'ūn*.

[30] Transcendența absolută a Principiului în sine atrage în mod necesar „ireciprocitatea de relație" care, așa cum am explicat în altă parte, exclude formal orice concepție „panteistă" sau „imanentistă".

centrul unei stări în centrul ființei totale, care este tocmai ceea ce e denumit prin analogie „Paradisul Esenței" (*Janna-tu-adh-dhāt*). Să mai adăugăm că, în acest ultim caz, cea de-a o „sută mărgea" a rozariului este, la drept vorbind, singura care subzistă, toate celelalte fiind în final resorbite în el: în realitatea absolută, într-adevăr, nu mai e lor pentru nici unul dintre numele care exprimă în mod „distinct" multiplicitatea atributelor; nu mai există nici măcar *Allahumma* (nume echivalent al ebraicului *Elohim*), care sintetizează această multiplicitate de atribute în unitatea Esenței; nu mai există nimic altceva decât *Allah*, exaltat *'ammā yaṣifūn*, adică dincolo de toate atributele care sunt doar aspectele refractate ale Adevărului divin pe care ființele contingente sunt capabile să le conceapă și să le exprime.

LXII
„RĂDĂCINILE PLANTELOR"[1]

După tradiția cabalistică, printre cei care pătrund în *Pardes*[2], există unii care „au devastat grădina", și se spune că aceste ravagii au constat în „tăierea rădăcinilor plantelor". Pentru a înțelege sensul acestui gest, trebuie să ne referim înainte de toate la simbolismul arborelui răsturnat, despre care am vorbit deja cu alte ocazii[3]; rădăcinile sunt în sus, adică în Principiul însuși; a tăia rădăcinile înseamnă deci a considera „plantele" sau ființele pe care le simbolizează ele ca având, într-un fel, o existență și o realitate independente de Principiu. În cazul despre care e vorba, aceste ființe sunt în principal îngerii, căci evenimentul se raportează firește la niște trepte ale existenței de ordin suprauman; este ușor de înțeles care pot fi consecințele acestui fapt, în special pentru ceea ce se numește de obicei „Cabala practică". Într-adevăr, invocarea

[1] Publicat în *É. T.*, septembrie 1946.

[2] *Pardes*, figurat simbolic ca o „grădină", trebuie să fie considerat aici ca reprezentând domeniul cunoașterii superioare și rezervate: cele patru litere P R D S puse în legătură cu cele patru fluvii ale Edenului desemnează în acest caz diferitele sensuri conținute în Scripturi, cărora le corespund tot atâtea trepte ale cunoașterii; se înțelege de la sine că cei care „au devastat grădina" nu ajunseseră efectiv decât la o treaptă unde mai este încă posibil să te rătăcești.

[3] Vezi îndeosebi „Arborele Lumii".

îngerilor, considerați astfel nu ca „intermediari cerești", cum sunt din punctul de vedere al ortodoxiei tradiționale, ci ca niște adevărate puteri independente, constituie tocmai „asociaționismul" (în arabă *shirk*), în sensul pe care îl dă acestui cuvânt tradiția islamică, pentru că asemenea puteri apar atunci în mod inevitabil ca asociate puterii divine înseși, în loc să fie pur și simplu derivate din ea. Consecințele se regăsesc cu atât mai mult în aplicațiile inferioare care țin de domeniul magiei, domeniu în care se află, de altfel, închiși în mod necesar, mai devreme sau mai târziu, cei ce comit o asemenea eroare, căci, prin aceasta, nu va mai putea fi vorba pentru ei de o „teurgie", orice comunicare efectivă cu Principiul devenind imposibilă de îndată ce „rădăcinile au fost tăiate". Vom mai adăuga că aceleași consecințe se extind până la formele cele mai degenerate ale magiei, cum ar fi „magia ceremonială"; numai că, în acest ultim caz, dacă eroarea este întotdeauna aceeași în esență, pericolele efective sunt cel puțin atenuate prin neînsemnătatea rezultatelor care pot fi obținute.[4] În sfârșit, se cuvine să observăm că faptul oferă explicația imediată a cel puțin unui sens conform căruia originea unor asemenea devieri este atribuită „îngerilor căzuți"; într-adevăr, îngerii sunt realmente „căzuți" atunci când sunt considerați

[4] Cu privire la problema „magiei ceremoniale", *cf. Aperçus sur l'initiation*, cap. XX. Utilizarea numelor divine și angelice sub formele ebraice este fără îndoială unul dintre principalele motive care l-au făcut pe A.E. Waite să creadă că orice magie ceremonială își datora originea evreilor (*The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 397–399); această opinie nu ne pare fondată în întregime, căci adevărul este, mai degrabă, că există aici niște împrumuturi făcute din niște forme de magie mult mai vechi și mai autentice, dar că acestea, în lumea occidentală, nu puteau să dispună în mod real, în ceea ce privește formulele lor, de nici o altă limbă sacră decât ebraica.

astfel, pentru că de participarea lor la Principiu depinde tot ceea ce constituie ființa lor, așa încât, atunci când această participare este nesocotită, nu mai rămâne decât un aspect pur negativ care e ca un fel de umbră inversată în raport cu însăși această ființă[5].

Conform concepției ortodoxe, un înger, chiar în calitatea sa de „intermediar ceresc", nu este în fond altceva decât expresia unui atribut divin în ordinea manifestării informale, căci doar acest fapt permite ca prin el să se stabilească o comunicare reală între starea umană și Principiul însuși, pentru care el reprezintă astfel unul dintre aspectele accesibile ființelor aflate în această stare umană. Este, de altfel, ceea ce demonstrează cu claritate numele îngerilor, care desemnează întotdeauna, de fapt, asemenea atribute divine: aici, mai ales, numele corespunde plenar naturii ființei și se identifică într-adevăr cu însăși esența sa. Atâta timp cât această semnificație nu este pierdută din vedere, „rădăcinile" nu pot fi încă „tăiate"; s-ar putea spune, prin urmare, că în această privință eroarea, lăsând să se creadă că numele divin aparține îngerului ca atare și ca ființă „separată", nu devine posibilă decât atunci când înțelegerea limbii sacre s-a întunecat și, dacă ne dăm seama de tot ceea ce aceasta implică, vom putea pricepe că observația de mai sus este susceptibilă de un sens mult mai profund decât pare, poate, la prima vedere[6]. Aceste considerații dau astfel întreaga sa valoare interpretării cabalistice a lui *Malaki*,

---

[5] S-ar putea spune, și nu contează dacă în sens literal sau simbolic, că, în aceste condiții, cel care crede că face apel la un înger riscă foarte mult să vadă apărând în fața lui un demon.

[6] Vom mai aminti referitor la acestea cele spuse mai înainte despre corespondența diferitelor grade ale cunoașterii cu sensurile mai mult sau mai puțin „interioare" ale Scripturii; este evident că aici e vorba de ceva care nu are nimic comun cu știința exterioară, singura pe

„îngerul Meu" sau „trimisul Meu"[7], ca „îngerul în care se află numele Meu", adică, în definitiv, în care se găsește Dumnezeu însuși, cel puțin sub unul dintre aspectele sale „atributive"[8]. Interpretarea se aplică, în primul rând și prin excelență, lui *Metatron*, „Îngerul Feței"[9], sau lui *Mikael* (a cărui anagramă este *Malaki*), în măsura în care, prin rolul său „solar", el se identifică, într-un anume fel, cu *Metatron*; dar ea se poate aplica, de asemenea, oricărui înger, pentru că îngerul este, într-adevăr, în raport cu manifestarea și în sensul cel mai riguros al cuvântului, „purtătorul" unui nume divin și pentru că, înțeles din punctul de vedere al „Adevărului" (*al-ḥaqq*), nu e nimic altceva decât acest nume. Întreaga diferență rezultă aici dintr-un fel de ierarhie care poate fi stabilită între atributele divine, după cum ele provin mai mult sau mai puțin direct din Esență, așa încât manifestarea lor va putea fi considerată ca situându-se la niveluri diferite, și acesta este, de fapt, fundamentul ierarhiilor angelice; atributele sau aspectele divine trebuie, de altfel, să fie concepute în mod necesar ca o multitudine indefinită atunci când sunt considerate în mod „distinct", ceea ce corespunde mulțimii nesfârșite a îngerilor[10].

---

care o poate furniza studiul unei limbi profane, și chiar, vom mai adăuga, cel al unei limbi sacre prin procedee profane, cum ar fi procedeele lingviștilor moderni.

[7] Se știe că semnificația etimologică a cuvântului „înger" (în grecește *aggelos*) este cea de „trimis" sau „mesager" și că *maleak*, cuvântul ebraic corespondent, are același sens.

[8] *Cf. Regele lumii*, p. 33. Din punct de vedere principial, îngerul, sau mai degrabă atributul pe care îl reprezintă, se află în Dumnezeu, dar raportul apare inversat în ceea ce privește manifestarea.

[9] Numele de *Metatron* este echivalent numeric cu numele divin *Șadai*.

[10] Trebuie bine înțeles că este vorba aici de o multitudine „transcendentală" și nu de o indefinitate numerică (*cf. Les Principes du calcul*

Am putea să ne întrebăm pentru ce, în toate acestea, este vorba numai despre îngeri, când, în realitate fiecare ființă, oricare ar fi și în oricare ordin de existență s-ar afla, depinde, în întregime, de Principiu în tot ceea ce este ea, iar această dependență, care e în același timp o participare, dă, s-ar putea spune, însăși măsura realității sale; și, în afară de aceasta, orice ființă are în ea însăși, mai exact în „centrul" său, cel puțin virtual, un principiu divin fără de care existența sa nu ar fi nici măcar o iluzie, ci mai degrabă neantul pur și simplu. Observațiile corespund, de altfel, învățăturii cabalistice după care „canalele" prin care influențele emanate de Principiu sunt comunicate ființelor manifestate nu se opresc la un anumit nivel, ci se extind din aproape în aproape la toate treptele Existenței universale, până și la cele inferioare[11], așa încât, pentru a relua simbolismul precedent, nu ar exista nicăieri vreo ființă care să fie asimilabilă unei „plante fără rădăcini". Totuși, este evident că există niște trepte în participarea despre care e vorba și că aceste trepte corespund cu precizie acelora ale Existenței; de aceea treptele Existenței sunt cu atât mai reale cu cât sunt mai înalte, adică mai aproape de Principiu (deși nu există cu siguranță nici o măsură comună între o stare oarecare a manifestării, fie ea și cea mai înaltă, și starea Principiului însuși). Trebuie făcută aici, înainte de toate, o diferență între cazul ființelor situate în domeniul manifestării

---

infinitésimal, cap. III); îngerii nu sunt nicidecum „numărabili", pentru că ei nu aparțin domeniului existenței condiționat de cantitate.

[11] Simbolismul acestor „canale", coborând astfel gradat prin toate stările, ne poate ajuta să înțelegem, considerându-le în sensul ascendent, în ce fel ființele situate la un nivel superior pot, în general, să joace un rol de „intermediar" pentru acelea care sunt situate la un nivel inferior, de vreme ce comunicarea cu Principiul nu este posibilă pentru acestea din urmă decât traversând domeniul celor dintâi.

informale sau supraindividuale, la care se raportează stările angelice, și acela al ființelor situate în domeniul manifestării formale sau individuale; iar acest aspect pretinde o explicație ceva mai precisă.

Numai în ordinea informală se poate spune despre o ființă că exprimă sau manifestă cu adevărat și integral, pe cât posibil, un atribut al Principiului; deosebirea dintre aceste atribute antrenează aici deosebirea dintre ființe, și ea poate fi caracterizată ca o „distincție fără separație" (*bhedābheda*, în terminologia hindusă[12]) căci se înțelege de la sine că, în definitiv, toate atributele sunt în realitate „unul" singur; și în aceasta constă minima limitare ce poate fi concepută într-o stare care, fiind manifestată, rămâne condiționată prin însuși acest fapt. Pe de altă parte, natura fiecărei ființe reducându-se în acest caz, într-un fel, la exprimarea unui atribut unic, este evident că această ființă posedă astfel, în ea însăși, o unitate de un cu totul alt ordin și în alt fel reală decât unitatea relativă, fragmentată și „compozită" totodată, proprie ființelor individuale ca atare; în virtutea acestei reduceri a naturii angelice la un atribut definit, fără nici o altă „compoziție" decât acel amestec de act și de putință care este, obligatoriu, inerent oricărei manifestări[13], a putut în fond Sfântul Toma d'Aquino să considere diferențele dintre îngeri ca fiind comparabile cu diferențele specifice, și nu cu diferențele individuale[14]. Iar dacă vrem să regăsim, în ordinea manifestării formale, o corespondență sau o reflectare a celor spuse de noi, nu va trebui să considerăm ființele individuale luate fiecare separat (iar aceasta rezultă

[12] *Cf. Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. IX.

[13] S-ar putea spune că ființa angelică este în act sub raportul atributului divin pe care îl exprimă, dar în putere sub raportul tuturor celorlalte atribute.

[14] *Cf. Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XI.

destul de clar din ultima noastră observație), ci mai degrabă „lumile" sau stările de existență, fiecare dintre ele, în ansamblu și „global", fiind legată în special de un anumit atribut divin a cărui producție particulară va fi[15], dacă putem să ne exprimăm astfel; toate acestea se leagă direct de conceperea îngerilor ca un fel de „rectori ai sferelor" și de considerațiile pe care le-am indicat deja în acest sens în studiul nostru precedent despre „lanțul lumilor".

[15] Se înțelege de la sine că un asemenea mod de a vorbi nu este valabil decât din punctul de vedere conform căruia atributele însele pot fi considerate în mod „distinct" (și ele nu pot fi considerate astfel decât în raport cu manifestarea), iar unitatea indivizibilă a Esenței divine, la care se reduce totul în final, nu ar putea fi nicidecum afectată.

LXIII
SIMBOLISMUL PUNȚII[1]

Deși am vorbit deja despre simbolismul punții cu diferite ocazii, vom mai adăuga la cele spuse de noi câteva considerații, în legătură și cu un studiu al Doñei Luisa Coomaraswamy despre acest subiect[2], în care se insistă în mod deosebit asupra unui punct ce demonstrează legătura strânsă a acestui simbolism cu doctrina lui *sūtrātmā*. Este vorba despre sensul originar al cuvântului *sētu*, cel mai vechi dintre diferiții termeni sanscriți care desemnează puntea și singurul care se găsește în *Ṛg-Veda*: acest cuvânt, derivat din rădăcina *si*, „a lega", semnifică tocmai o „legătură"; și într-adevăr, podul aruncat peste un râu este tocmai ceea ce leagă unul dintre maluri de celălalt, dar, în afara acestei observații de ordin general, mai există ceva care este implicat în acest termen cu foarte mare claritate. Trebuie să ne imaginăm puntea ca fiind constituită inițial din niște linii, care sunt modelul său firesc cel mai tradițional, sau printr-o frânghie fixată în același fel ca și liniile, de exemplu de niște copaci care cresc pe ambele maluri, părând astfel efectiv „legați" unii de alții prin această frânghie. Cum cele două maluri reprezintă simbolic cele două

[1] Publicat în *É.T.* ianuarie–februarie 1947.

[2] „The Perilous Bridge of Welfare", în *Harvard Journal of Asiatic Studies*, numărul din august 1944.

stări diferite ale ființei, este evident că frânghia simbolizează în acest caz același lucru ca și „firul" ce unește aceste stări între ele, adică *sūtrātmā* însuși; caracterul unui asemenea fir, în același timp subțire și rezistent, este de asemenea o imagine adecvată a naturii sale spirituale; din această cauză, podul, asimilat și unei raze de lumină, e descris adesea, în mod tradițional, ca fiind la fel de îngust ca tăișul unei săbii sau, dacă este făcut din lemn, ca fiind format dintr-o singură bârnă sau dintr-un singur trunchi de copac[3]. Această îngustime face de asemenea să apară caracterul „periculos" al căii despre care discutăm, care este, de altfel, singura posibilă, dar pe care nu toți reușesc să o parcurgă și pe care puțini pot să o străbată fără ajutor și cu propriile lor mijloace[4], căci există întotdeauna o anumită primejdie în trecerea de la o stare la cealaltă; dar toate acestea se referă mai ales la dublul sens, „benefic" și „malefic", pe care îl prezintă puntea, ca atâtea alte simboluri, asupra căruia vom mai reveni.

Cele două lumi reprezentate prin cele două maluri sunt, în general, cerul și pământul, care erau unite la început și care au fost separate prin însuși faptul manifestării, al cărei domeniu este în întregime asimilat unui râu sau unei mări ce se întinde între ele.[5] Puntea este deci echivalentul stâlpului

---

[3] Să amintim, în acest sens, dublul sens al cuvântului englezesc *beam*, care denumește, în același timp, o bârnă și o rază luminoasă, așa cum am mai observat și cu altă ocazie („Maçons et Charpentiers", în *É. T.* din decembrie 1946).

[4] Acesta este un privilegiu rezervat doar „eroilor solari" în miturile și poveștile în care se vorbește despre trecerea podului.

[5] În oricare aplicație mai restrânsă a aceluiași simbolism va fi vorba întotdeauna de două stări care, la un anumit „nivel de referință", se vor găsi, una față de cealaltă, într-un raport corespunzând aceluia dintre cer și pământ.

axial care leagă cerul și pământul, menținându-le în același timp separate; în virtutea acestei semnificații, ea trebuie concepută în esență ca fiind verticală[6], asemenea tuturor celorlalte simboluri ale „Axei Lumii", de exemplu osia unui „car cosmic" atunci când cele două roți ale acestuia reprezintă, la fel, cerul și pământul[7]; acest fapt stabilește deopotrivă identitatea fundamentală a simbolismului punții cu cel al scării, despre care am vorbit cu altă ocazie[8]. Astfel, trecerea punții nu este altceva, în definitiv, decât străbaterea axei, singura ce unește cu adevărat diferitele stări între ele; malul de unde ea pornește este, în realitate, această lume, adică starea în care ființa ce trebuie să o parcurgă se găsește în prezent, iar cel la care ființa ajunge, după ce a traversat celelalte stări

[6] În această privință, și în raport cu cele spuse anterior, vom mai aminti „trucul cu frânghia" descris adesea, în care frânghia aruncată în aer liber rămâne sau pare să rămână verticală în timp ce un bărbat sau un copil se cațără pe ea până când dispare din câmpul vederii; chiar dacă nu este vorba aici, cel puțin în mod obișnuit, decât de un fenomen de sugestie, aceasta interesează prea puțin din punctul nostru de vedere, și constituie, la fel ca ascensiunea unui catarg, o altă reprezentare semnificativă a celor menționate.

[7] Dna Coomaraswamy face observația că, dacă există cazuri în care podul este descris ca având forma unui arc de cerc, ceea ce îl identifică mai mult sau mai puțin explicit cu curcubeul, aceste cazuri sunt departe de a fi, în realitate, cele mai frecvente în simbolismul tradițional. Vom mai adăuga că acestea nu se află în contradicție cu ideea unui pod vertical, căci, așa cum am mai spus referitor la „lanțul lumilor", o linie curbă de o lungime indefinită poate fi asimilată, în fiecare dintre porțiunile sale, unei drepte care va fi întotdeauna „verticală", în sensul că ea va fi perpendiculară pe domeniul existenței pe care îl traversează; în afară de aceasta, chiar acolo unde nu este o identificare între pod și curcubeu, cel din urmă nu e mai puțin privit, în general, ca un simbol al unității dintre cer și pământ.

[8] „Simbolismul scării".

ale manifestării, este lumea principială; unul dintre cele două maluri constituie domeniul morții, unde totul e supus schimbării, iar celălalt este domeniul nemuririi[9].

Aminteam mai sus că axa leagă și separă în același timp cerul și pământul; de asemenea, dacă puntea este într-adevăr calea care unește cele două maluri și permite trecerea de la unul la celălalt ea poate fi, într-un numit sens, și un obstacol așezat între ele, ceea ce ne readuce la caracterul său „periculos". Acesta este, de altfel, implicat în semnificația cuvântului *sētu*, care e o legătură în accepțiunea dublă în care poate fi înțeles: pe de o parte, ceea ce leagă lucrurile unele de altele, dar și, pe de altă parte, o cursă în care este prinsă ființa; o frânghie poate servi ambelor scopuri, iar puntea va apărea și sub un aspect, și sub celălalt, adică și „benefic" și „malefic", după cum ființa va reuși sau nu să-l treacă. Se poate observa că dublul sens simbolic al podului mai rezultă și din faptul că el poate fi parcurs în cele două direcții opuse, când în fond el nu trebuie parcurs decât într-una singură, cea care duce dinspre „acest mal" către „celălalt", orice întoarcere constituind o primejdie ce trebuie evitată[10], excepție făcând ființa care, deja

---

[9] Este evident că, în simbolismul general al trecerii peste ape, considerat ca ducând „dinspre moarte spre nemurire", traversarea prin intermediul unui pod sau al unui vad nu corespunde decât cazului în care această trecere este efectuată mergând de la un mal la celălalt, cu excepția celor în care ea este prezentată fie ca o urcare a curentului către izvorul râului, fie, dimpotrivă, ca o coborâre înspre mare, în care călătoria trebuie să fie neapărat îndeplinită prin alte mijloace, de exemplu conform simbolismului navigației, care este de altfel aplicabil în toate cazurile (vezi „Trecerea peste ape").

[10] De aici aluziile, întâlnite foarte frecvent în miturile și legendele de orice proveniență, la primejdia de a se întoarce din drum și de „a privi în urmă".

eliberată din existența condiționată, poate de acum înainte „să se miște după bunul său plac" prin toate lumile, și pentru care o asemenea întoarcere înapoi nu mai este decât o aparență pur iluzorie. În orice alt caz, partea punții care a fost deja parcursă trebuie să fie în mod normal „pierdută din câmpul vederii" ca și cum nu ar fi existat, tot așa cum scara simbolică este întotdeauna privită ca având-și baza în același domeniu în care se găsește în prezent ființa ce o va urca, partea ei inferioară dispărând pentru această ființă pe măsură ce își efectuează ascensiunea.[11] Atâta timp cât ființa nu a ajuns la lumea principială, de unde va putea apoi coborî din nou în manifestare fără să mai fie în vreun fel afectată, realizarea nu se poate înfăptui într-adevăr decât în sens ascendent; și, pentru cel care s-ar atașa de calea însăși, luând astfel mijlocul drept scop, această cale ar deveni un adevărat obstacol în loc să conducă efectiv la eliberarea sa, ceea ce implică o distrugere continuă a legăturilor ce unesc ființa cu stadiile pe care ea le-a parcurs deja, până când axa va fi în cele din urmă redusă la punctul unic care cuprinde totul și care este centrul ființei totale.

[11] Există aici un fel de „resorbție" a axei de către ființa care o parcurge, așa cum am explicat deja în *La Grande Triade*, la care vom face trimiteri și în legătură cu alte subiecte conexe, în special în ceea ce privește identificarea acestei ființe cu axa însăși, indiferent de simbolul prin care ar fi reprezentată aceasta, și deci, în egală măsură, cu puntea, ceea ce conferă funcției „pontificale" adevăratul său sens, la care face aluzie cu claritate, între alte formule tradiționale, această frază din antologia celtică *Mabinogi*, citată ca motto de dna Coomaraswamy: „Cel care vrea să fie Conducător trebuie să fie Puntea".

LXIV
PUNTEA ȘI CURCUBEUL[1]

Am semnalat, referitor la simbolismul punții și la semnificația sa în esență „axială", că asimilarea dintre acest simbolism și cel al curcubeului nu este atât de frecventă cum se crede în mod obișnuit. Sunt desigur cazuri în care o astfel de asimilare există și unul dintre cele mai clare este acela întâlnit în tradiția scandinavă, în care podul din *Byfrost* e identificat tocmai cu un curcubeu. În alte părți, când podul este descris ca ridicându-se într-o parte a parcursului său și coborând în cealaltă, adică având forma unui arc de cerc, se pare că adeseori descrierile au fost influențate de o apropiere secundară de curcubeu, fără a implica prin aceasta o identificare adevărată a celor două simboluri. Această apropiere se explică de altfel cu ușurință prin chiar faptul că un curcubeu este considerat în general ca simbolizând unirea cerului cu pământul; între mijlocul prin care se stabilește comunicarea dintre pământ și cer și sensul unității lor există o legătură evidentă, dar care nu atrage obligatoriu după sine o asimilare sau o identificare. Vom adăuga imediat că această semnificație a curcubeului, care se regăsește sub o formă sau alta în majoritatea tradițiilor, rezultă direct din relația sa strânsă cu ploaia,

[1] Publicat în *É. T.*, martie 1947.

pentru că aceasta, așa cum am mai explicat în altă parte, reprezintă coborârea influențelor celeste în lumea terestră[2].

Exemplul cel mai cunoscut în Occident al acestei semnificații tradiționale a curcubeului e desigur textul biblic în care ea este exprimată cu claritate[3]; stă spus acolo mai ales: „Pun curcubeul Meu în nori ca să fie semn al legământului dintre Mine și pământ"; dar trebuie observat că acest „semn de legământ" nu este nicidecum prezentat ca permițând trecerea de la o lume la cealaltă, trecere la care, de altfel, nu se face nici un fel de referire în acest text. În alte cazuri, aceeași semnificație este exprimată sub forme foarte diferite: la greci, de exemplu, curcubeul este asimilat eșarfei lui Iris, sau poate lui Iris însăși într-o epocă în care, în reprezentările simbolice, „antropomorfismul" nu fusese împins atât de departe cum avea să fie mai târziu; aici, această semnificație este implicată în faptul că Iris era „mesagera Zeilor" și juca, în consecință, un rol intermediar între cer și pământ; dar se înțelege de la sine că o asemenea reprezentare este foarte departe, din toate punctele de vedere. În fond, curcubeul pare chiar, în general, să fi fost pus în legătură mai ales cu acei curenți cosmici prin care se operează un schimb de influență între cer și pământ, mai mult decât cu axa după care se efectuează comunicarea directă dintre diferitele stări; și, de altfel, funcția se potrivește mai bine cu forma sa curbată[4], căci, deși, așa cum am mai remarcat înainte, această formă nu este neapărat în contradicție cu o idee de „verticalitate", nu e mai

[2] Vezi „Lumina și ploaia"; *cf.* și *La Grande Triade*, cap. XIV.

[3] Facerea, 9, 12–17.

[4] Este de la sine înțeles că o formă circulară sau semicirculară, cum e cea a curcubeului, mai poate fi considerată, din acest punct de vedere, ca proiecția plană a unei porțiuni de elice.

puțin adevărat că verticalitatea nu poate fi nicidecum sugerată de atare aparențe imediate, așa cum se întâmplă, dimpotrivă, în cazul tuturor simbolurilor axiale propriu-zise.

Trebuie să recunoaștem că simbolismul curcubeului este foarte complex în realitate și prezintă aspecte multiple; dar printre acestea, poate unul dintre cele mai importante, deși ar putea să pară destul de uimitor la prima vedere, și, în orice caz, cel care se raportează cel mai evident la cele spuse de noi anterior este cel care asimilează curcubeul cu un șarpe, și care se regăsește în tradiții foarte diferite. S-a remarcat faptul că acele caractere chinezești care desemnează curcubeul au radicalul „șarpe", deși asimilarea nu este exprimată formal în tradiția extrem-orientală, așa încât s-ar putea vedea aici o reminiscență a ceva ce datează probabil foarte demult[5]. S-ar părea că acest simbolism nu a fost necunoscut în întregime nici grecilor, cel puțin în perioada arhaică, pentru că, după Homer, curcubeul era reprezentat pe platoșa lui Agamemnon prin trei șerpi albăstrii, „...asemenea curcubeului ce-l așază Cronidul cunună peste nori și care pentru oameni e semn prevestitor"[6]. În orice caz, în anumite regiuni ale Africii, și în special în Dahomey, „șarpele ceresc" este asimilat curcubeului și, în același timp, e considerat stăpânul pietrelor prețioase și al bogăției; s-ar părea, de altfel, că există în toate acestea o anumită confuzie între cele două aspecte diferite ale simbolismului șarpelui, căci, dacă rolul de stăpân sau de

[5] *Cf.* Arthur Waley, *The Book of Songs*, p. 328.

[6] *Iliada*, XI [traducere de Sanda Diamandescu și Radu Hîncu, Minerva, București, 1981, vol. I, pp. 176–177 – *n.t.*]. Regretăm că nu am putut găsi o referință mai exactă, cu atât mai mult cu cât această reprezentare a curcubeului prin trei șerpi pare destul de ciudată la prima vedere și ar merita fără îndoială să fie examinată mai îndeaproape.

paznic al comorilor este într-adevăr destul de des atribuit, între alte entități descrise sub diferite forme, unor șerpi sau unor dragoni, aceștia au, în acest caz, un caracter mai degrabă subteran decât ceresc; dar se mai poate să fie, între cele două aspecte în aparență opuse, o corespondență comparabilă cu cea care există între planete și metale[7]. Pe de altă parte, e cel puțin curios de remarcat că, din acest punct de vedere, „șarpele ceresc" seamănă destul de frapant cu „șarpele verde" din povestirea simbolică a lui Goethe, ce se transformă în punte, apoi se fărâmițează în pietricele; dacă cel din urmă trebuie să fie considerat și el ca având o legătură cu curcubeul, s-ar găsi în acest caz identificarea curcubeului cu puntea, ceea ce ar fi, la urma urmei, cu atât mai puțin uimitor cu cât e posibil ca Goethe să se fi gândit în special la tradiția scandinavă. Trebuie spus, de altfel, că povestea în discuție este foarte neclară, atât în ceea ce privește proveniența diferitelor elemente ale simbolismului din care s-a putut inspira Goethe, cât și în ceea ce privește însăși semnificația sa, și că toate interpretările care i s-au dat sunt într-adevăr nesatisfăcătoare în ansamblu[8]; nu vrem să insistăm mai mult asupra ei, dar ni s-a părut că ar fi interesant să remarcăm apropierea oarecum neașteptată pe care o prilejuiește.[9]

---

[7] *Cf. Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XXII.

[8] Există, de altfel, adesea ceva confuz și nebulos în felul cum Goethe pune în aplicare simbolismul, acest lucru putându-se constata și în forma sub care prezintă legenda lui Faust; să mai adăugăm că ar fi mai multe întrebări de pus asupra surselor din care s-a putut inspira mai mult sau mai puțin direct, ca și asupra naturii exacte a legăturilor inițiatice pe care le-a putut avea în afara masoneriei.

[9] Nu putem să luăm în considerare, în ce privește asimilarea mai mult sau mai puțin completă a șarpelui lui Goethe cu curcubeul, culoarea verde pe care i-o atribuie, deși unii au vrut să facă din verde

Se știe că una dintre principalele semnificații simbolice ale șarpelui se referă la curenții cosmici la care făceam aluzie mai înainte, curenți care, în definitiv, nu sunt altceva decât efectul și cumva expresia acțiunilor și reacțiilor forțelor emanate de cer și, respectiv, de pământ[10]. Aici găsim singura explicație plauzibilă a asimilării curcubeului cu șarpele, iar această explicație se acordă perfect cu caracterul recunoscut, pe de altă parte, al curcubeului ca semn al unirii cerului cu pământul, unire care, într-adevăr, este într-un fel manifestată prin acești curenți, pentru că, fără ea, aceștia nu s-ar putea produce. Mai trebuie adăugat că șarpele, atunci când are această semnificație, este cel mai adesea asociat unor simboluri axiale cum ar fi copacul sau bastonul, ceea ce este ușor de înțeles, căci direcția însăși a axei o determină pe cea a curenților cosmici, fără ca totuși ele să se confunde, după cum, pentru a relua în acest caz simbolismul corespondent sub forma sa geometric riguroasă, o elice trasată pe un cilindru nu se confundă cu axa acestui cilindru. Între simbolul curcubeului și cel al punții, o conexiune similară ar fi de fapt aceea care ar putea părea ca fiind cea mai firească; dar, ca urmare, această conexiune a condus, în anumite cazuri, la un fel de fuziune a celor două simboluri, care nu ar fi pe

---

un fel de sinteză a curcubeului, pentru că ar fi culoarea centrală; dar, de fapt, acesta nu ocupă o poziție într-adevăr centrală decât cu condiția să admitem introducerea indigoului pe lista culorilor, și am explicat mai înainte motivele pentru care această introducere este de fapt nesemnificativă și lipsită de orice valoare simbolică („Cele șapte raze și curcubeul"). Referitor la această problemă, vom observa că axa corespunde exact celei de-a „șaptea raze" și, ca urmare, culorii albe, în timp ce diferența însăși a culorilor curcubeului indică o anumită „exterioritate" în raport cu această rază axială.

[10] Vezi *La Grande Triade*, cap. V.

deplin justificată decât dacă am considera, în același timp, dualitatea curenților cosmici luați separat ca transformându-se în unitatea unui curent axial.

Cu toate acestea, trebuie să ținem cont și de faptul că reprezentările podului nu sunt identice, după cum el este asimilat sau nu curcubeului, și, în această privință, am putea să ne întrebăm dacă nu există între podul rectiliniu[11] și podul arcuit, cel puțin în principiu, o diferență de semnificație corespunzând într-un anumit fel celei care există, așa cum am indicat în altă parte, între scara verticală și scara în spirală[12], diferență care este aceea dintre calea „axială", ce conduce direct ființa către starea principială, și calea mai degrabă „periferică", implicând trecerea distinctă printr-o serie de stări ierarhizate, deși în ambele cazuri scopul final este în mod necesar același.[13]

[11] Vom aminti că această formă rectilinie, și desigur verticală, este cea care corespunde în special sensului exact al expresiei *aṣ-ṣiraṭ al-mustaqīm* din tradiția islamică (*cf. Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXV).

[12] Vezi „Simbolismul scării".

[13] Utilizarea inițiatică a scării în spirală se explică prin identificarea treptelor inițierii cu tot atâtea stări diferite ale ființei; poate fi citată ca exemplu, în simbolismul masonic, scara turnantă (*winding stairs*) cu 15 trepte, repartizate în 3 + 5 + 7, ce duce spre „Camera din mijloc". În celălalt caz, aceleași stări ierarhizate sunt și ele reprezentate prin trepte, dar dispunerea și însăși forma acestora indică faptul că oprirea este imposibilă și că ele nu sunt decât mijlocul unei ascensiuni continue, în timp ce se poate rămâne mai mult sau mai puțin timp pe treptele unei scări, sau măcar pe „palierele" ce există între diferitele serii în care sunt împărțite acestea.

LXV
LANȚUL DE UNIRE[1]

Printre simbolurile masonice ce par să fie, cel mai adesea, destul de puțin înțelese în zilele noastre, se află cel al „lanțului de unire"[2] care înconjoară Loja în partea sa superioară. Unii vor să vadă în acesta sfoara de care se serveau masonii operativi pentru a trasa și a delimita conturul unui edificiu; ei au desigur dreptate, dar toate acestea nu sunt suficiente, și ar trebui cel puțin să ne întrebăm care era valoarea simbolică a acestei sfori în sine[3]. Am putea, de asemenea, găsi anormală poziția atribuită unei „unelte" care trebuia să servească trasării unui contur pe sol, ceea ce ar necesita de asemenea câteva explicații.

Pentru a înțelege despre ce este vorba, trebuie mai întâi să ne amintim că, din punct de vedere tradițional, orice edificiu era întotdeauna construit după un model cosmic; de altfel, se specifică expres faptul că Loja reprezintă o imagine a Cosmosului și aici avem, fără îndoială, ultima amintire a

---

[1] Publicat în *É. T.*, septembrie 1947.

[2] În companionaj se spune „lanțul de legământ".

[3] Acest simbol poartă și o altă denumire, aceea de „ciucure dantelat", care pare să desemneze mai degrabă marginile unui baldachin; or se știe că baldachinul este un simbol al cerului (de exemplu baldachinul unui car din tradiția extrem-orientală), dar, așa cum vom vedea, nu există în realitate nici o contradicție.

acestui element care a subzistat până în zilele noastre în lumea occidentală. Dacă astfel stau lucrurile, amplasarea unei clădiri trebuia să fie determinată și „încadrată" prin ceva care corespundea într-un anume fel cu ceea ce s-ar putea numi „cadrul" însuși al Cosmosului; vom vedea mai departe care este acest „cadru" – deocamdată putem spune că traseul „materializat" prin sfoară reprezenta exact proiecția terestră a Cosmosului. De altfel, am văzut deja ceva asemănător în ceea ce privește planul cetăților stabilite conform regulilor tradiționale[4]; de fapt, acest caz și cel al clădirilor considerate izolat nu se deosebesc în esență, căci e vorba în fond despre imitarea aceluiași model cosmic.

Când edificiul este construit, și chiar de îndată ce a început să se înalțe, sfoara nu mai are, desigur, nici un rol; la fel, poziția „lanțului de unire" nu se referă exact la traseul la a cărui marcare a fost utilizat, ci mai degrabă la prototipul lui cosmic, a cărui amintire, dimpotrivă, are întotdeauna rațiunea sa de a fi pentru a determina semnificația simbolică a Lojii și a diferitelor sale părți. Sfoara însăși, sub această formă de „lanț de unire", devine în acest caz simbolul „cadrului" Cosmosului; iar poziția sa poate fi înțeleasă fără greutate dacă, așa cum se și întâmplă, acest „cadru" are un caracter ceresc, și nu unul pământesc[5]; vom mai adăuga că printr-o asemenea transpunere pământul nu face decât să restituie cerului ceea ce împrumutase mai întâi de la el.

Ceea ce face ca sensul acestui simbol să fie deosebit de clar este faptul că, în timp ce sfoara, ca „unealtă", este firește o

[4] Vezi „Zodiacul și punctele cardinale".

[5] De aceea, asimilarea cu marginile unui baldachin este de asemenea justificată, pe când ea nu ar fi justificată în cazul proiecției terestre a acestui „cadru" ceresc.

simplă linie, „lanțul de unire", dimpotrivă, are noduri din loc în loc[6]; aceste noduri sunt sau trebuie să fie în mod normal în număr de douăsprezece[7] și astfel ele corespund, evident, semnelor zodiacului[8]. Într-adevăr, zodiacul, în interiorul căruia se mișcă planetele, constituie cu adevărat „învelișul" Cosmosului, adică acel „cadru" despre care am vorbit[9], și este evident că tocmai el constituie cu adevărat, după cum am mai spus, un „cadru" ceresc.

Mai trebuie semnalat un fapt la fel de important: un „cadru" are printre funcțiile sale, și poate chiar ca funcție principală,

---

[6] Aceste noduri sunt numite „lacurile iubirii"; numele, ca și forma lor specială, poartă, într-un anume sens, marca secolului al XVIII-lea, dar poate să fie vorba aici și de un vestigiu a ceva ce datează de demult și care s-ar lega destul de direct de simbolismul organizației „Fedeli d'Amore".

[7] „Tabloul Lojii", de altfel nefolosit în realitate, care figurează în fruntea cărții *La Maçonnerie occulte* a lui Ragon, este evident incorect, atât în ceea ce privește numărul nodurilor din „lanțul de unire", cât și în ceea ce privește poziția destul de ciudată și chiar inexplicabilă care este atribuită semnelor zodiacale.

[8] Unii cred că aceste douăsprezece noduri implică, cel puțin în mod „ideal", existența unui număr egal de coloane, adică zece plus cele două coloane din Occident cărora le corespund extremitățile „lanțului de unire". Mai trebuie observat în acest sens că o dispunere asemănătoare, deși sub o formă circulară, se regăsește în anumite monumente megalitice al căror raport cu zodiacul este de asemenea evident.

[9] Mai trimitem, cu privire la împărțirea zodiacală a cetăților, la studiul la care ne-am referit deja mai sus; trebuie notat, în legătură cu ceea ce ne rămâne de adăugat aici, că însăși această împărțire este cea care le conferă locurile diferitelor elemente a căror reuniune alcătuiește cetatea. Mai găsim, de asemenea, un alt exemplu de „înveliș" zodiacal în simbolismul extrem-oriental al lui *Ming Tang*, cu cele douăsprezece deschideri ale sale pe care le-am explicat în altă parte (*La Grande Triade*, cap. XVI).

aceea de a menține la locurile lor diferitele elemente pe care le cuprinde sau le închide în interiorul său, astfel încât să formeze un tot ordonat, ceea ce constituie, după cum se știe, semnificația etimologică a cuvântului „Cosmos"[10]. El trebuie deci, într-un fel, să „lege" sau să „unească" aceste elemente între ele, ceea ce exprimă formal denumirea de „lanț de unire" și chiar de aici rezultă, în ceea ce îl privește pe acesta din urmă, semnificația sa cea mai profundă, căci, ca toate simbolurile care se prezintă sub forma unui lanț, a unei sfori sau a unui fir, el se raportează în definitiv tot la *sūtrātmā*. Ne vom mărgini să atragem atenția asupra acestui punct fără a intra de data aceasta în explicații mai ample, pentru că va trebui odată să revenim asupra lui, acest caracter fiind și mai vizibil în cazul anumitor „încadraturi" simbolice pe care le vom examina acum.

[10] Se poate spune că lumea noastră este „ordonată" de ansamblul determinărilor temporale și spațiale care sunt legate de zodiac, pe de o parte prin raportul direct al acestuia cu ciclul anual și, pe de altă parte, prin corespondența sa cu direcțiile spațiului (se înțelege de la sine că acest ultim punct de vedere se găsește într-o legătură strânsă și cu problema orientării tradiționale a clădirilor).

LXVI
ÎNCADRATURI ȘI LABIRINTURI[1]

A.K. Coomaraswamy a studiat[2] semnificația simbolică a anumitor „noduri" care se găsesc în gravurile lui Albrecht Dürer: aceste „noduri" sunt niște încâlceli foarte complicate formate prin trasarea unei linii continue, ansamblul fiind dispus într-o figură circulară; în mai multe cazuri, numele lui Dürer este înscris în partea centrală. Aceste „noduri" au fost apropiate de o figură similară atribuită în general lui Leonardo da Vinci și în centrul căreia pot fi citite cuvintele *Accademia Leonardi Vinci*; unii au vrut să vadă în aceasta din urmă „semnătura colectivă" a unei „Academii" ezoterice cum sunt acelea care au existat într-un oarecare număr în Italia acelei epoci, și aceasta, desigur, nu fără temei. Într-adevăr, aceste desene erau numite uneori „dedaluri" sau „labirinturi" și, așa cum observă Coomaraswamy, în ciuda diferenței de forme care se poate datora, în parte, unor motive de ordin tehnic, ele se regăsesc într-o legătură strânsă cu labirinturile, în special cu cele ce erau trasate pe dalele anumitor biserici din Evul Mediu; or, acestea sunt și ele considerate o „semnătură colectivă" a corporațiilor de constructori. În măsura în care

[1] Publicat în *É. T.*, octombrie–noiembrie 1947.

[2] „The Iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «Concatenation»", în *The Art Quarterly*, numărul din primăvara lui 1944.

simbolizează legătura ce-i unește între ei pe membrii unei organizații inițiatice sau, cel puțin, ezoterice, aceste desene prezintă, desigur, o asemănare frapantă cu „lanțul de unire" masonic; și, dacă ne amintim de nodurile acestuia, numele de „noduri" (*Knoten*) dat acestor desene, se pare de către Dürer însuși, este de asemenea foarte semnificativ. Din această cauză, ca și dintr-alta asupra căreia vom reveni, mai trebuie să observăm că este vorba de linii care nu prezintă nici o întrerupere[3]; labirinturile din biserici puteau și ele să fie parcurse de la un capăt la celălalt fără a se întâlni nici un punct de întrerupere obligând la vreo oprire sau la întoarcerea pe același drum, așa încât ele constituiau, în realitate, doar un drum foarte lung ce trebuia străbătut în întregime înainte de a ajunge în centru[4]. În anumite cazuri, ca acela din Amiens, „maestrul lucrării" a pus să i se reprezinte chipul în partea centrală, la fel cum da Vinci și Dürer și-au înscris acolo numele; ei se situau astfel simbolic într-un „Pământ sfânt"[5], adică într-un loc rezervat „aleșilor", în sensul pe care l-am explicat în altă parte[6], sau într-un centru spiritual care era, în toate cazurile, o imagine sau o reflectare a adevăratului „Centru

[3] Ne vom putea aminti aici de *pentalpha* care, în calitatea de semn de recunoaștere al pitagoricienilor, trebuia să fie trasat dintr-o singură linie.

[4] *Cf.* W.R. Lethaby, *Architecture, Mysticism and Myth*, cap. VII. Acest autor, care era el însuși un arhitect, a reunit în cartea sa un mare număr de informații interesante cu privire la simbolismul arhitectural, dar, din păcate, el nu a știut să desprindă din ele adevărata lor semnificație.

[5] Se știe că labirinturile cu pricina erau numite de obicei „drumul Ierusalimului" și că parcurgerea lor era considerată ca ținând locul pelerinajului în Țara Sfântă; la Saint-Omer, centrul conținea o reprezentare a Templului din Ierusalim.

[6] „Grota și labirintul".

al Lumii", tot așa cum, în tradiția extrem-orientală, Împăratul se situa întotdeauna în locul central[7].

Aceasta ne conduce direct la considerații de un alt ordin, care se referă la un sens „interior" și mai profund al simbolismului: pentru că ființa care parcurge labirintul sau orice altă reprezentare echivalentă ajunge în cele din urmă prin aceasta să găsească „locul central", adică, din punctul de vedere al realizării inițiatice, propriul său centru[8], parcurgerea însăși, cu toate complicațiile sale, este evident o reprezentare a multitudinii stărilor sau modalităților existenței manifestate[9], prin a căror serie indefinită a trebuit să „rătăcească" ființa înainte de a se putea stabili în centru. Linia continuă este în acest caz imaginea lui *sūtrātmā* care leagă între ele toate stările și, de altfel, în cazul „firului Ariadnei" aflat în conexiune cu parcurgerea labirintului, această imagine este atât de clară, încât rămânem uimiți că e posibil ca ea să treacă neobservată[10]; astfel, este justificată observația cu care am încheiat studiul

---

[7] Vezi *La Grande Triade*, cap. XVI. Am putea aminti, cu ocazia acestei apropieri, titlul de *Imperator* dat conducătorului anumitor organizații rozicruciene.

[8] Poate firește să fie vorba, după caz, fie de centrul unei stări particulare de existență, fie de acela al ființei totale, primul corespunzând „micilor mistere", iar cel de-al doilea, „marilor mistere".

[9] Spunem „modalități" pentru cazul în care nu se consideră decât ansamblul unei singure stări de manifestare, cum este, în mod obligatoriu, cel al „micilor mistere".

[10] Este important, de asemenea, sub același raport, să notăm că desenele lui Dürer și ale lui da Vinci se aseamănă evident cu „arabescurile", așa cum a semnalat Coomaraswamy; ultimele vestigii ale reprezentărilor de acest fel în lumea occidentală se găsesc în parafe și în alte ornamente complicate, formate întotdeauna dintr-o singură linie continuă, care au rămas dragi caligrafilor și maeștrilor scrierii până către mijlocul secolului al XIX-lea, deși atunci simbolismul respectiv nu mai era, cu siguranță, înțeles de ei.

nostru precedent despre simbolismul „lanțului de unire". Pe de altă parte, am insistat în mod special asupra caracterului de „încadratură" pe care îl prezintă acesta; or, este suficient să privim figurile lui Dürer sau ale lui da Vinci pentru a ne da seama că ele formează de asemenea adevărate „încadraturi" în jurul părții centrale, ceea ce constituie o asemănare în plus între aceste simboluri: mai există și alte cazuri în care vom regăsi același caracter, ceea ce va reliefa, o dată mai mult, concordanța perfectă dintre diferitele tradiții.

Într-o carte despre care am vorbit deja în altă parte[11], Jackson Knight a semnalat că au fost găsite în Grecia, în apropierea Corintului, două modele reduse, din argilă, de case ce datează din epoca arhaică numită „vârsta geometrică"[12]; pe zidurile exterioare se văd meandre ce înconjoară casa și al căror traseu pare să fi construit un fel de „substitut" al labirintului. În măsura în care labirintul reprezenta un mijloc de apărare, fie împotriva dușmanilor umani, fie mai ales împotriva influențelor psihice ostile, aceste meandre pot fi considerate, de asemenea, ca având o valoare de protecție, chiar dublă, împiedicând nu numai pătrunderea în casă a influențelor malefice, ci și ieșirea din casă și împrăștierea în afara ei a influențelor benefice. Este posibil, de altfel, ca în anumite epoci să nu se fi văzut în aceasta nimic mai mult; dar nu trebuie uitat că reducerea simbolurilor la o folosință mai mult sau mai puțin „magică" este deja semnul unei stări de degenerescență din punct de vedere tradițional, stare în care sensul lor profund a fost uitat[13]. Trebuie deci să fi fost

[11] *Cumaean Gates*; vezi, referitor la acest subiect, studiul nostru „Grota și labirintul".

[12] Reproducerea acestor modele se găsește la pagina 67 a cărții citate.

[13] Desigur, acest sens profund nu exclude o aplicație „magică" și nici o altă aplicație legitimă, dar degenerarea constă în aceea că principiul

altceva la origine și este ușor de înțeles despre ce e vorba în realitate dacă ne amintim că, în mod tradițional, orice clădire este construită după un model cosmic; atâta timp cât nu a existat nici o distincție între „sacru" și „profan", adică atâta timp cât punctul de vedere profan nu a luat naștere ca efect al estompării tradiției, așa s-a procedat peste tot și întotdeauna chiar și în ceea ce privește clădirile particulare. Casa constituia pe atunci o imagine a Cosmosului, fiind adică o „mică lume" închisă și completă în sine; și, dacă se observă că ea este „încadrată" prin meandră tot așa cum Loja, a cărei semnificație cosmică nu a fost pierdută, este „încadrată" prin „lanțul de unire", identitatea celor două simboluri devine absolut evidentă: și într-un caz, și în celălalt, este vorba în definitiv despre o reprezentare a „cadrului" însuși al Cosmosului.

Un alt exemplu remarcabil, din punctul de vedere al simbolismului „încadraturilor", ne este furnizat de anumite caractere chinezești care se refereau inițial la unele ritualuri de fixare sau de stabilizare[14] ce constau în trasarea unor cercuri concentrice sau a unei spirale în jurul obiectelor; caracterul *heng*, desemnând un astfel de ritual, era format, în scrierea veche, dintr-o spirală sau din două cercuri concentrice plasate între două linii drepte. În toată lumea veche, noile fundații, fie că era vorba de tabere, de cetăți sau de sate, erau „stabilizate" prin trasarea unor spirale sau cercuri în jurul lor[15], și vom adăuga că se poate vedea în aceasta adevărata identitate dintre

---

a fost pierdut din vedere și că toate acestea nu mai sunt considerate decât ca o simplă aplicație izolată și de ordin inferior.

[14] Aceste ritualuri corespund evident unui caz particular a ceea ce se numește în limbajul hermetic „coagulare" (vezi *La Grande Triade*, cap. VI).

[15] A. Waley, „The Book of Changes", în *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nr. 5, Stockholm, 1934.

„încadraturi" și labirinturi. Referitor la caracterul *zhi*, pe care comentatorii recenți îl traduc simplu prin „mare", autorul citat de noi spune că el denotă magia ce asigură identitatea spațiilor „încadrându-le" cu semne protectoare; acesta este scopul desenelor de pe bordurile din vechile opere de artă. Un *zhi fu* este o binecuvântare care a fost direct sau simbolic „încadrată" în acest fel; un „flagel" poate fi și el „încadrat" pentru a fi împiedicat să se răspândească. Nici aici nu se pune explicit problema „magiei", sau a ceea ce e considerat ca atare; dar ideea de „fixare" sau de „stabilizare" demonstrează clar despre ce este vorba în fond: despre funcția pe care o are, în esență, „cadrul", așa cum am spus mai înainte, de a reuni și a menține la locul lor diferitele elemente pe care le înconjoară. Există, de altfel, la *Lao zi* anumite pasaje în care sunt prezente caracterele respective și care sunt foarte semnificative din acest punct de vedere: „Când se face o încadrare (sau circumscriere, *ying*, caracter evocând o idee asemănătoare cu aceea de *heng*) a celor șapte spirite animale și o îmbrățișare a Unității, atunci putem rămâne închiși, etanși și incoruptibili"[16]; și în altă parte: „Datorită unei cunoașteri bine încadrate (*zhi*) pășim cu siguranță pe marea Cale."[17] În primul din cele două pasaje este vorba evident de a stabili sau de a menține ordinea normală a diferitelor elemente constitutive ale ființei pentru a o unifica; în cel de-al doilea, o „cunoaștere bine încadrată" este tocmai o cunoaștere prin care fiecare lucru e așezat exact la locul cuvenit. De altfel, semnificația cosmică a „cadrului" nu a dispărut nicidecum în cazul acesta: într-adevăr, ființa omenească, potrivit tuturor concepțiilor tradiționale, nu este în fond „microcosmosul", iar cunoașterea nu trebuie oare să cuprindă, într-un fel, totalitatea Cosmosului?

[16] *Dao De Jing*. cap. X.
[17] *Ibid*., cap. LIII.

LXVII
„PATRU ÎNCIFRAT"[1]

Printre vechile mărci corporative, există una care are un caracter cu deosebire enigmatic: este cea căreia i se dă numele de „patru cifrat", pentru că într-adevăr forma cifrei 4 la care se adaugă, adesea, linii suplimentare, orizontale sau verticale, și care se combină în general fie cu alte simboluri, fie cu alte litere sau monograme, pentru a forma un ansamblu complex în care ea ocupă întotdeauna partea superioară. Acest semn era comun unui număr mare de corporații, dacă nu chiar tuturor, și nu știm de ce un scriitor ocultist, care pe deasupra îi atribuie absolut gratuit originea catarilor, a pretins de curând că aparținea unei „societăți secrete" de tipografi și de librari; este adevărat că poate fi întâlnit în multe mărci de tipografi, dar nu e mai puțin frecvent la cioplitorii în piatră, pictorii de vitralii, tapițeri, ca să citățm numai câteva exemple care sunt de ajuns pentru a demonstra că această opinie este de nesusținut. S-a observat chiar că unii particulari sau familii au cerut ca acest semn să fie reprezentat pe casele lor, pe pietrele de mormânt sau chiar pe emblemele lor; dar

[1] Publicat în *É.T.*, iunie 1948. [Sintagma *quatre de chiffre* este dificil de redat în limba română; am ales varianta „patru încifrat", după cum apare și în lucrarea lui Maurice Vieux, *Arta constructorilor medievali*, trad. de Crișan Toescu, Editura Meridiane, București, 1981 – *n.t.*]

aici, în anumite cazuri, nimic nu demonstrează că semnul nu trebuie atribuit cioplitorului în piatră, mai degrabă decât proprietarului însuși și, printre altele, este vorba desigur despre personaje care erau unite prin anumite legături, uneori ereditare, de unele corporații[2]. Oricum, este neîndoielnic că semnul cu pricina are un caracter corporativ și se găsește într-o relație directă cu inițierile meseriei; de asemenea, judecând după utilizarea lui, avem toate motivele să credem că el a fost în esență o marcă a măiestriei.

Cât despre semnificația lui „patru încifrat", cea care evident ne suscită în mod deosebit interesul, autorii care au vorbit despre ea sunt departe de a fi de acord între ei, cu atât mai mult cu cât par să ignore în general faptul că un simbol poate fi cu adevărat susceptibil de mai multe interpretări diferite, dar care nu se exclud. Nu există nimic de mirare în toate acestea, orice ar putea să gândească cei care se limitează la un punct de vedere profan, căci nu numai că multitudinea de sensuri este, în general, inerentă simbolismului însuși, dar în plus, în acest caz ca și în multe altele, poate exista chiar o suprapunere sau chiar o fuziune a mai multor simboluri într-unul singur. Dl W. Deonna, fiind pus mai demult în situația să citeze acel „patru încifrat" printre alte simboluri care apăreau pe vechile arme[3], și vorbind cu acea ocazie, destul de sumar de altfel, despre originea și semnificația acestei mărci, a menționat opinia potrivit căreia ea reprezintă ceea ce el numește de bizar „valoarea mistică a cifrei 4"; fără a respinge în întregime această interpretare, el preferă totuși o alta și presupune „că este vorba despre un semn astrologic",

[2] Ne-am referit în altă parte la legături de acest fel în ceea ce îi privește pe masonii „acceptați" (*Aperçus sur l'initiation*, cap. XXIX).

[3] „Armes avec motifs astrologiques et talismaniques", în *Revue de l'Histoire des Religions*, numărul din iulie–octombrie 1924.

cel al lui Jupiter. Acesta prezintă, într-adevăr, în aspectul său general, o asemănare cu cifra 4; este sigur, de asemenea, că folosirea acestui semn poate avea o oarecare legătură cu ideea de „măiestrie"; dar, în ciuda acestui fapt, noi considerăm, contrar opiniei dlui Deonna, că nu e decât o asociere secundară care, oricât de legitimă ar putea părea[4], nu face decât să se alăture semnificației prime și principale a simbolului.

Și nu ne îndoim, într-adevăr, că este vorba, înainte de toate, despre un simbol cuaternar, nu atât din cauza asemănării sale cu cifra 4, care ar putea fi la urma urmei „accidentală" într-un fel, cât pentru un alt motiv de o importanță decisivă: această cifră 4, în toate mărcile în care apare, are o formă care este exact cea a unei cruci la care extremitatea superioară a brațului vertical și una dintre extremitățile brațului orizontal sunt unite printr-o linie oblică; or, este incontestabil că, fără a o prejudicia de toate celelalte semnificații ale sale, crucea este în esență un simbol al cuaternarului[5]. Ceea ce confirmă încă o dată această interpretare este faptul că există cazuri când „patru încifrat", în asociere cu alte simboluri, deține în mod evident un loc ce este ocupat de cruce în alte reprezentări mai obișnuite, identice cu acestea cu excepția diferenței amintite; așa stau lucrurile, de exemplu, atunci când „patru încifrat" se întâlnește în figura „globului Lumii" sau când el se găsește deasupra unei inimi, cum se întâmplă frecvent în mărcile tipografilor[6].

---

[4] Găsim, de altfel, un alt caz al aceleiași asociații a simbolismului lui Jupiter cu acela al cuaternarului în cea de-a patra lamă a tarocului.

[5] Crucea reprezintă cuaternarul sub aspectul său „dinamic", în timp ce pătratul îl reprezintă sub aspectul său „static".

[6] Inima având deasupra o cruce este desigur, în iconografia creștină, reprezentarea „Sfintei Inimi", care e, de altfel, din punct de vedere

Și asta nu e tot, căci mai există un aspect care este poate la fel de important, deși dl Deonna a refuzat să îl admită: în articolul la care ne-am referit mai sus, după ce a semnalat că s-a dorit „derivarea acestei mărci din monograma constantiniană, deja în mod liber interpretată și desfigurată pe documentele merovingiene și carolingiene“[7], el spune că „această ipoteză apare absolut arbitrară“ și că „nici o analogie nu o impune“. Suntem foarte departe de a avea aceeași părere; este de altfel curios să constatăm că, printre exemplele prezentate de însuși dl Deonna, există două care reprezintă chrisma completă, în care P este înlocuit pur și simplu cu „patru încifrat“; oare aceasta nu ar fi trebuit cel puțin să-l îndemne la mai multă prudență? Mai trebuie remarcat că se întâlnesc nediferențiat două orientări opuse ale lui „patru încifrat“[8]; or, atunci când este întors spre dreapta, în loc să fie spre stânga, conform poziției normale a cifrei 4, el prezintă o asemănare frapantă cu P. Am explicat deja[9] cum se disting chrisma simplă și chrisma numită „constantiniană“: prima este compusă

---

simbolic, o imagine a „Inimii Lumii“; mai trebuie observat că schema geometrică a inimii fiind un triunghi al cărui vârf este îndreptat în jos, cea a simbolului întreg nu e alta decât simbolul alchimic al sulfului într-o poziție inversată, care reprezintă desăvârșirea „Marii Opere“.

[7] Ar trebui, de altfel, să avem grijă să distingem între deformările accidentale, datorate neînțelegerii simbolurilor, și deformările intenționate și semnificative.

[8] Spunem nediferențiat, dar este posibil ca aceasta să fi corespuns unei diferențe de ritualuri sau corporații; să mai adăugăm în trecere că, chiar dacă prezența unui semn cuaternar în mărci indica posesia celui de-al patrulea grad al unei organizații inițiatice, ceea ce nu este imposibil, deși fără îndoială e greu de stabilit, asta nu ar afecta cu nimic valoarea simbolică inerentă acestui semn.

[9] „Simbolurile analogiei“.

din șase raze opuse două câte două pornind din centru, adică din trei diametre, unul vertical, iar celelalte două oblice, și, în calitatea sa de „Chrismă", este considerată ca fiind formată din unirea celor două litere grecești I și X; cea de-a doua, care e considerată de asemeneea ca reunind cele două litere X [H, în limba greacă – *n.t.*] și P [R, în limba greacă – *n.t.*], este imediat derivată din prima prin adăugare, în partea superioară a diametrului vertical, a unei bucle destinate să transforme I în P, dar care are și alte semnificații ce se prezintă sub mai multe forme diferite[10], ceea ce face și mai uimitoare înlocuirea sa cu „patru încifrat", care nu este, la urma urmei, decât o nouă variantă a acestuia[11]. Totul se clarifică de altfel de îndată ce observăm că linia verticală, în chrismă ca și în „patru încifrat", este în realitate o reprezentare a „Axei Lumii"; în vârful său bucla lui P este, ca și „urechea" acului, un simbol al „porții înguste", și, în ceea ce privește acel „patru încifrat", e suficient să amintim raportul său cu crucea și cu caracterul său „axial", și să considerăm, în afară de aceasta,

[10] Am menționat situația în care această buclă a lui P ia forma specială a simbolului egiptean al „buclei lui Horus"; în acest caz, P are în același timp o asemănare deosebit de clară cu anumite ace „preistorice" care, după cum a semnalat Coomaraswamy, în loc să fie perforate așa cum au fost mai târziu, erau pur și simplu îndoite la una din extremități, astfel încât să formeze un fel de buclă prin care se trecea firul (*cf.* „Urechea acului").

[11] Referitor la Chrisma „constantiniană", vom semnala că reuniunea literelor inițiale din cele patru cuvinte din inscripția *In hoc signo vinces* care o însoțesc dă exact I H S V, adică numele lui Isus; acest fapt pare să treacă în general neobservat, dar este indicat în mod special în simbolismul „Ordinului Crucii-Roșii al Romei și al lui Constantin", care este un *side-degree*, adică o „anexă" a înaltelor grade ale masoneriei engleze.

că adăugarea liniei oblice, care completează figura unind extremitățile celor două brațe ale crucii și închizând astfel unul dintre triunghiurile acesteia, combină în mod ingenios semnificația cuaternară, care nu există în cazul chrismei, cu același simbolism al „porții strâmte“; să recunoaștem că există în toate acestea ceva ce se potrivește perfect unei mărci a măiestriei.

LXVIII
LEGĂTURI ŞI NODURI[1]

Am vorbit deja în mai multe rânduri despre simbolismul firului, ce prezintă multiple aspecte, dar a cărui semnificaţie esenţială şi metafizică este întotdeauna reprezentarea lui *sūtrātmā*, care, atât din punct de vedere macrocosmic, cât şi din punct de vedere microcosmic, leagă toate stările de existenţă între ele şi de Principiul lor. Nu are importanţă faptul că, în diferitele reprezentări pe care le generează acest simbolism, este vorba despre un fir propriu-zis, despre o frânghie, un lanţ sau un traseu grafic asemănătoare cu cele pe care le-am semnalat mai înainte[2], sau chiar despre un drum realizat prin procedee arhitecturale, ca în cazul labirinturilor[3], drum pe care o fiinţă e nevoită să-l străbată de la un capăt la altul pentru a-şi atinge ţelul; în toate cazurile esenţial este să avem de-a face cu o linie care nu prezintă nici o întrerupere. Traseul acestei linii poate fi, de asemenea, mai mult sau mai puţin complicat, ceea ce corespunde îndeobşte modalităţilor sau aplicaţiilor speciale ale simbolismului său general; astfel, firul sau echivalentul său se poate replia asupra lui însuşi, aşa încât să formeze laţuri sau noduri; şi, în structura

[1] Publicat în *É. T.*, martie 1950.

[2] Vezi „Încadraturi şi labirinturi".

[3] Vezi „Grota şi labirintul".

ansamblului, fiecare dintre aceste noduri reprezintă punctul în care acționează forțele ce determină condensarea și coeziunea unui „agregat" corespunzând unei stări sau alteia a manifestării, așa încât s-ar putea spune că acest nod este cel care menține ființa în starea respectivă și că desfacerea lui ar produce imediat moartea față de această stare; este ceea ce exprimă de altfel foarte clar termenul de „nod vital". Desigur, faptul că nodurile care se raportează la stări diferite figurează toate simultan și permanent în traseul simbolic nu trebuie considerat ca o obiecție la cele spuse de noi, căci, pe lângă că este evident impus de condițiile tehnice ale reprezentării înseși, el corespunde în realitate punctului de vedere conform căruia toate stările sunt considerate în simultaneitate, punct de vedere care este întotdeauna mai principial decât cel al succesiunii. Vom remarca, referitor la aceasta, că în simbolismul țesutului, pe care l-am studiat cu altă ocazie[4], punctele de întretăiere a firelor de urzeală cu cele de bătătură din care este făcută țesătura întreagă au și ele o semnificație similară, aceste fire fiind într-un fel „liniile de forță" ce definesc structura Cosmosului.

Într-un articol recent[5], dl Mircea Eliade a vorbit despre „ambivalența" simbolismului legăturilor și al nodurilor, și referirile sale merită să fie examinate cu multă atenție; se poate, desigur, vedea în toate acestea un caz particular al dublului sens care este în general inerent simbolurilor, dar ar mai trebui să dezvăluim ce anume le justifică existența, în special a celor din cazul de față[6]. Mai întâi, trebuie remarcat că o

[4] Vezi *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XIV.

[5] „Le «Dieu lieur» et le symbolisme des noeuds", în *Revue de l'Histoire des Religions*, numărul din iulie–decembrie 1948 (vezi prezentarea noastră din *É. T.*, din iulie–august 1949).

[6] Vom semnala, în plus, că în aplicațiile rituale și mai ales „magice" acestui dublu sens îi corespunde o utilizare „benefică" sau „malefică",

legătură poate fi concepută ca ceva ce înlănțuie sau care unește și, chiar și în limbajul obișnuit, cuvântul are ambele semnificații; ei îi corespund, în simbolismul legăturilor, două puncte de vedere care ar putea fi considerate contrare, și, dacă cel mai evident este punctul de vedere care face din legătură o piedică, e pentru că acesta reprezintă cazul ființei manifestate ca atare, care se consideră „legată" de anumite condiții speciale de existență și îngrădită de ele între limitele stării sale contingente. Din același punct de vedere, sensul nodului constituie un fel de întărire a legăturii în general, pentru că, așa cum spuneam mai înainte, nodul reprezintă mai ales ceea ce fixează ființa într-o stare determinată; iar porțiunea de legătură din care e format acesta este, s-ar putea spune, maximum din ceea ce poate vedea de acolo o ființă atâta timp cât e incapabilă să iasă din granițele acestei stări, conexiunea stabilită de aceeași legătură cu celelalte stări scăpându-i în acest caz. Celălalt punct de vedere poate fi calificat ca fiind cu adevărat universal, căci el este acela care îmbrățișează totalitatea stărilor, și este eficient, pentru a-l înțelege, să ne referim la noțiunea de *sūtrātmā*: legătura, considerată în cazul acesta în întreaga sa extensie[7], este ceea ce unește stările, nu numai între ele, ci și – o spunem din nou – cu Principiul însuși, așa încât, departe de a fi o piedică, ea devine

după caz, a legăturilor și nodurilor; dar ceea ce ne interesează aici este principiul acestei echivalențe, în afara oricărei aplicații speciale, care nu este întotdeauna decât o simplă derivație. Dl Eliade a insistat de altfel pe bună dreptate asupra insuficienței interpretărilor „magice" la care vor să se limiteze unii, dintr-o ignorare completă a sensului profund al simbolurilor care, ca și în cazul interpretărilor „sociologice", antrenează un fel de răsturnare a raporturilor dintre principiu și aplicațiile sale contingente.

[7] Este de la sine înțeles că această extensie trebuie considerată indefinită, deși ea nu poate fi niciodată astfel într-o reprezentare oarecare.

dimpotrivă mijlocul prin care ființa poate să se reîntoarcă efectiv la Principiul său, precum și calea care o conduce acolo. În acest caz, firul sau sfoara are o valoare propriu-zis „axială", iar ascensiunea pe o frânghie întinsă vertical poate, ca și ascensiunea pe un catarg sau într-un copac, să reprezinte reîntoarcerea la Principiu[8]. Pe de altă parte, conexiunea cu Principiul prin *sūtrātmā* este ilustrată într-un mod deosebit de frapant prin jocul marionetelor[9]: o marionetă reprezintă aici o ființă individuală, iar operatorul care o face să se miște prin intermediul firului este „Sinele"; fără acest fir, marioneta ar rămâne inertă, tot așa cum fără *sūtrātmā*, orice existență nu ar fi decât un neant pur și, după o formulă extrem-orientală, „toate ființele ar fi vide".

În primul din cele două puncte de vedere despre care tocmai am vorbit mai există o anumită ambivalență, de un alt ordin, care ține de diferența de modalități în care o ființă, în funcție de gradul său spiritual, poate să aprecieze starea în care se găsește, și pe care limbajul o reproduce destul de bine prin semnificațiile atribuite cuvântului „atașament". Într-adevăr, dacă simțim un atașament față de cineva sau de ceva, vom considera desigur un rău separarea de acesta, chiar dacă această separare trebuie să ducă, în realitate, la eliberarea de anumite limite între care suntem reținuți prin chiar acest atașament. În general, atașamentul unei ființe de starea ei

[8] Aceasta este, în India, adevărata semnificație a ceea ce călătorii au numit „trucul cu frânghia", indiferent de ceea ce s-ar putea crede despre el ca fenomen mai mult sau mai puțin autentic „de magie", fapt care nu are evident nici o importanță în ceea ce privește caracterul său simbolic, singurul interesant pentru noi.

[9] *Cf.* A.K. Coomaraswamy, „«Spiritual Paternity» and the «Puppet-Complex»", în *Psychiatry*, numărul din august 1945 (vezi recenzia noastră în *É.T.* din octombrie–noiembrie 1947).

o împiedică să se elibereze de condiționările inerente acestei stări și, totodată, o face să considere o nenorocire obligația de a o părăsi sau, cu alte cuvinte, să atribuie un caracter „malefic" morții față de ea, ca rezultat al desfacerii „nodului vital" și al dezintegrării întregului care constituie individualitatea sa[10]. Numai ființa căreia o anumită dezvoltare spirituală îi permite să aspire, dimpotrivă, către depășirea condițiilor stării sale poate să le „perceapă" ca obstacole, așa cum sunt ele efectiv, iar „detașarea" pe care o resimte din acel moment față de legăturile repective este deja, cel puțin virtual, o rupere a acestora sau, dacă preferăm o altă expresie care ar putea fi mai exactă, căci nu există niciodată o ruptură în adevăratul înțeles al cuvântului, o transmutație de la „ceea ce înlănțuie" la „ceea ce unește", care nu e în fond decât recunoașterea sau conștientizarea adevăratei naturi a lui *sūtrātmā*.

[10] Trebuie remarcat că se spune de obicei că moartea este „deznodământul" existenței individuale; această expresie, care se găsește de asemenea într-o oarecare legătură cu simbolismul teatrului, este literal exactă, deși cei care o folosesc fără îndoială nu-și dau seama de aceasta.

SIMBOLISMUL INIMII

LXIX
INIMA CU RAZE ȘI INIMA ÎN FLĂCĂRI[1]

Vorbind, referitor la „lumină și ploaie", despre reprezentările soarelui prin raze drepte alternând cu raze ondulate, am semnalat că aceste două feluri de raze se regăsesc, într-un mod asemănător, și în anumite figuri ale inimii; unul dintre cele mai interesante exemple este cel al unei inimi reprezentate pe un mic basorelief din marmură neagră datând, după toate probabilitățile, din secolul al XVI-lea și provenind de la mânăstirea din Saint-Denis d'Orques, care a fost studiată altădată de L. Charbonneau-Lassay[2]. Această inimă cu raze este plasată în centrul a două cercuri pe care se găsesc planetele și semnul zodiacului, ceea ce îi conferă calitatea de „Centru al Lumii", sub dublul raport al simbolismului spațial și al simbolismului temporal[3]; e o reprezentare evident

---

[1] Publicat în *É. T.*, din iunie–iulie 1946.

[2] „Le Marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques", în *Reg.*, februarie 1924 [reluat în *Le Bestiaire du Christ*, cap. X].

[3] Mai există, în aceeași reprezentare, și alte detalii care au un mare interes din punct de vedere simbolic; astfel, în special, inima are o rană – sau cel puțin ceva care prezintă aspectul exterior al unei răni – având forma lui *iod* ebraic, ceea ce se referă atât la „Ochiul inimii" cât și la „sămânța" avatarică sălășluind în „centru", fie că acesta este înțeles în sens macrocosmic, fie în sens microcosmic (Vezi *Aperçus sur l'initiation*, cap. XLVIII).

„solară", dar faptul că soarele, înțeles în sensul „fizic", se găsește el însuși plasat pe cercul planetar, așa cum trebuie să fie în mod normal în simbolismul astrologic, demonstrează că este vorba tocmai despre „Soarele spiritual".

Credem că nu mai e nevoie să reamintim că asimilarea soarelui cu inima, în măsura în care ambele au o semnificație „centrală", este comună tuturor doctrinelor tradiționale, atât în Occident, cât și în Orient; astfel Proclus spune, adresându-se soarelui: „Ocupând deasupra eterului tronul din mijloc și având în loc de chip un cerc strălucitor care este Inima Lumii, tu umpli totul cu o providență în stare să trezească inteligența."[4] Citâm acest text în mod deosebit, preferându-l altora, datorită menționării formale a inteligenței; și, așa cum am avut adeseori ocazia să explicăm, inima este considerată înainte de orice altceva, în toate tradițiile, ca sediul inteligenței.[5] De altfel, după Macrobius, „numele de Inteligență a Lumii atribuit Soarelui corespunde aceluia de Inimă a Cerului[6]; sursă a luminii eterate, Soarele este pentru acest fluid ceea ce e inima pentru ființa însuflețită"[7]; Plutarh scrie că Soarele „având forța unei inimi, împrăștie și răspândește din el însuși căldura și lumina, ca și cum ar fi sângele și sufletul"[8].

---

[4] *Imn Soarelui.*

[5] Este limpede (și vom reveni de altfel asupra acestui punct ceva mai târziu) că e vorba aici despre inteligența pură, în sens universal, și nu despre rațiune, care nu este decât o simplă reflectare a ei în ordinea individuală și care este raportată la creier, acesta din urmă fiind atunci în raport cu inima, în ființa omenească, analog cu ceea ce este luna în raport cu soarele, în lume.

[6] Această expresie de „Inimă a Cerului" aplicată soarelui se regăsește și în vechile tradiții ale Americii Centrale.

[7] *Somnium Scipionis*, I, 20.

[8] *De facie in orbe lunae*, 15, 4. Acest text și precedentul sunt citate în notă de traducător referitor la pasajul din Proclus pe care l-am reprodus.

Regăsim în acest ultim pasaj, atât în ceea ce privește inima, cât și soarele, desemnarea căldurii și a luminii corespunzând celor două feluri de raze pe care le-am luat în considerare; dacă „suflul" e raportat aici la lumină, aceasta se datorează faptului că el este simbolul propriu-zis al spiritului, care e, în esență, același lucru cu inteligența; cât despre sânge, el este evident vehiculul „căldurii însuflețitoare", ceea ce se referă în special la rolul „vital" al principiului ca centru al ființei[9].

În anumite cazuri, în ceea ce privește inima, reprezentarea nu comportă decât unul din cele două aspecte – lumină și căldură: lumina este desigur reprezentată printr-o iradiere de tip obișnuit, adică formată numai din raze rectilinii; cât despre căldură, ea e reprezentată cel mai adesea prin flăcări ieșind din inimă. Se poate observa de altfel că iradierea, chiar și atunci când cele două aspecte sunt reunite, pare să sugereze în general o preponderență recunoscută a aspectului luminos; această interpretare este confirmată prin faptul că reprezentările inimii cu raze, cu sau fără distincția celor două feluri de raze, sunt cele mai vechi, datând în majoritate din niște epoci în care inteligența era încă raportată în mod tradițional la inimă, în timp ce reprezentările inimii în flăcări s-au răspândit mai ales odată cu ideile moderne care fac ca inima să nu mai corespundă decât sentimentului[10]. Știm prea bine,

[9] Aristotel asimilează viața organică cu căldura, fiind astfel de acord cu toate doctrinele orientale; Descartes însuși plasează în inimă „un foc fără lumină", dar care nu reprezintă pentru el decât principiul unei teorii fiziologice exclusiv „mecaniciste", ca întreaga sa fizică de altfel, ceea ce desigur nu are nimic comun cu punctul de vedere tradițional al anticilor.

[10] Este de remarcat, în această privință, faptul că, în simbolismul creștin în special, cele mai vechi reprezentări cunoscute ale Sfintei Inimi aparțin în totalitate tipului de inimă cu raze, pe când, în acelea

într-adevăr, cum s-a ajuns să nu se mai atribuie inimii decât această semnificație și cum s-a uitat complet legătura ei cu inteligența; de altfel, originea acestei devieri este fără îndoială imputabilă în mare parte raționalismului, care pretinde să identifice pur și simplu inteligența cu rațiunea; or, inima nu este în raport cu aceasta din urmă, ci cu intelectul transcendent, tocmai cel care e ignorat și chiar negat de raționalism. Este adevărat pe de altă parte că, atunci când inima e considerată ca fiind centrul ființei, toate modalitățile acesteia pot să se raporteze la ea într-un anumit sens, cel puțin indirect, inclusiv sentimentul, sau ceea ce psihologii numesc „afectivitate"; dar asta nu înseamnă să nu fie observate aici relațiile ierarhice și să nu se susțină că intelectul este cu adevărat „central", în timp ce restul modalităților ființei nu au decât un caracter mai mult sau mai puțin „periferic". Numai că intuiția intelectuală care sălășluiește în inimă fiind pierdută din vedere[11], iar rațiunea care sălășluiește în creier uzurpând rolul său „iluminator"[12], nu-i mai rămânea inimii decât posibilitatea de a fi considerată ca sediu al afectivității[13]; de altfel, lumea modernă avea să vadă născându-se astfel, ca un fel de răspuns contra raționalismului, ceea ce se poate numi senti-

---

care nu sunt mai vechi decât secolul al XVII-lea, inima în flăcări este întâlnită într-un mod constant și aproape exclusiv; acesta este un exemplu destul de semnificativ în ceea ce privește influența exercitată de concepțiile moderne până și în domeniul religios.

[11] Această intuiție intelectuală este simbolizată tocmai prin „ochiul inimii".

[12] *Cf.* cele spuse de noi în altă parte despre sensul raționalist dat „luminilor" în secolul al XVIII-lea, în special în Germania, și despre semnificația conexă a denumirii de „Iluminații din Bavaria" (*Aperçus sur l'initiation*, cap. XII).

[13] În acest fel, Pascal, contemporan cu începuturile raționalismului propriu-zis, înțelege deja „inima" în sensul exclusiv de „sentiment".

mentalismul, adică tendința de a vedea în sentiment ceea ce poate fi mai profund și mai înălțător într-o ființă, de a afirma supremația sa asupra inteligenței; și este evident că un asemenea lucru, ca tot ceea ce nu este în realitate decât exaltarea „infraraționalului" sub o formă sau alta, nu a putut să se producă decât pentru că inteligența a fost mai întâi redusă doar la rațiune.

Iar acum, dacă vrem, în afara devierii moderne despre care am vorbit, să stabilim, în limitele legitime, un anumit raport între inimă și afectivitate, va trebui să considerăm acest raport ca un rezultat direct al interpretării inimii drept „centru vital" și ca sediu al „căldurii însuflețitoare", viața și afectivitatea fiind foarte apropiate una de alta, dacă nu chiar legate, în timp ce raportul cu inteligența este evident de un cu totul alt ordin. În rest, această legătură strânsă a vieții cu afectivitatea este exprimată net prin simbolismul însuși, pentru că și una, și cealaltă sunt, în egală măsură, reprezentate sub aspectul căldurii[14]; și în virtutea aceleiași asimilări, dar operată în cazul acesta aproape inconștient, în limbajul comun se vorbește în mod curent despre căldura sentimentului sau a afecțiunii[15]. Trebuie de asemenea să observăm că, atunci când focul se polarizează în cele două aspecte complementare care sunt lumina și căldura, acestea se află, ca să spunem așa, în manifestarea lor, opunându-se una celeilalte; și se știe că, și din

[14] Desigur, e vorba aici despre viața organică, în accepțiunea sa cea mai literală, și nu de sensul superior în care „viața" este, dimpotrivă, pusă în legătură cu lumina, așa cum se vede în special la începutul Evangheliei după Ioan (*cf. Aperçus sur l'initiation*, cap. XLVII).

[15] La moderni, inima în flăcări este considerată în mod destul de obișnuit ca reprezentând iubirea, nu numai în sens religios, ci și în sens pur omenesc; această reprezentare era foarte curentă mai ales în secolul al XVIII-lea.

punctul de vedere al fizicii, o flacără este cu atât mai caldă cu cât e mai puțin luminoasă. La fel, sentimentul este într-adevăr o căldură fără lumină[16], și se poate găsi în om și o lumină fără căldură, aceea a rațiunii, care nu e decât o lumină reflectată, rece ca lumina lunară care o simbolizează. În ordinea principiilor, dimpotrivă, cele două aspecte, ca toate complementarele, se întâlnesc și se unesc indisolubil, pentru că ele sunt aspecte constitutive ale aceleiași naturi esențiale; la fel stau lucrurile și în ceea ce privește inteligența pură, care aparține tocmai acestei ordini principiale; toate acestea confirmă încă o dată faptul că, așa cum spuneam mai înainte, iradierea simbolică sub dubla sa formă [de lumină și căldură] poate fi în întregime asociată inteligenței pure. Focul ce sălășluiește în centrul ființei este în același timp lumină și căldură; dar, dacă am vrea să traducem cei doi termeni prin inteligență și, respectiv, prin iubire, deși acestea nu sunt în fond decât două aspecte inseparabile ale unuia și aceluiași lucru, va trebui, pentru ca această traducere să fie acceptabilă și legitimă, să adăugăm că iubirea despre care e vorba în acest caz este tot atât de diferită de sentiment, căruia i se dă același nume, pe cât se deosebește inteligența pură de rațiune.

Într-adevăr, se poate înțelege cu ușurință că anumiți termeni împrumutați afectivității sunt, ca și alții, capabili să fie transpuși analogic într-o ordine superioară, căci toate lucrurile au efectiv, în afara sensului imediat și literal, o valoare de simbol în raport cu niște realități mai profunde; și exact așa stau lucrurile atunci când este vorba despre iubire în doctrinele tradiționale. Chiar la misticii înșiși, în ciuda unor confuzii inevitabile, limbajul afectiv apare mai ales ca un mod de exprimare simbolică, fiindcă, oricare ar fi pentru ei partea

[16] De aceea anticii reprezentau iubirea ca fiind oarbă.

incontestabilă a sentimentului în sensul obișnuit al acestui cuvânt, este totuși inadmisibil, indiferent de ceea ce ar pretinde psihologii moderni, să nu fie vorba decât despre emoții și afecțiuni pur umane raportate ca atare la un obiect supraomenesc. Cu toate acestea, transpunerea devine și mai evidentă atunci când se constată că aplicațiile tradiționale ale ideii de iubire nu se limitează numai la domeniul exoteric și mai ales religios, ci că ele se extind, în egală măsură, la domeniul ezoteric și inițiatic; așa stau lucrurile în numeroase ramuri sau școli ale ezoterismului islamic, precum și în anumite doctrine din Evul Mediu occidental, mai ales în tradițiile specifice Ordinelor cavalerești[17] și în doctrina inițiatică, de altfel înrudită, care și-a găsit expresia la Dante și la „Fedeli d'Amore". Vom mai adăuga că deosebirea dintre inteligență și iubire, astfel înțeleasă, corespunde în tradiția hindusă distincției dintre *Jñāna-mārga* și *Bhakti-mārga*; aluzia pe care am făcut-o la ordinele cavalerești demonstrează, de altfel, că drumul iubirii este adecvat îndeosebi castei *kṣatriya*, în vreme ce calea inteligenței sau a cunoașterii se potrivește în mod natural brahmanilor; dar, în definitiv, nu este vorba aici decât de o diferență care se referă doar la modul de a înțelege Principiul, în conformitate cu însăși diferența dintre naturile individuale, și care nu afectează nicidecum indivizibila unitate a Principiului însuși.

[17] Se știe că pe baza principală a acestor tradiții era Evanghelia după Ioan: „Dumnezeu este iubire", spune Sfântul Ioan, ceea ce nu poate fi înțeles decât prin transpunerea despre care am vorbit, iar strigătul de luptă al templierilor era: „Trăiască Dumnezeu Sfântă Iubire".

LXX
INIMĂ ȘI CREIER[1]

Am citit în revista *Vers l'Unité* (iulie–august și septembrie – octombrie 1926), sub semnătura doamnei Th. Darel, un studiu în care se găsesc câteva considerații destul de apropiate, în anumite privințe, de cele pe care le-am prezentat și noi în diferite ocazii. Poate că ar mai exista unele rezerve în ceea ce privește unele expresii care nu par să aibă, după părerea noastră, o claritate deplină; dar considerăm că ar fi demn de interes să reproducem diferite pasaje din acest studiu.

„...Dacă există vreo mișcare esențială, ea este aceea care a făcut din om o ființă verticală, cu o stabilitate voluntară, o ființă ale cărei elanuri către ideal, ale cărei rugăciuni, sentimente înălțătoare și pure se ridică asemenea tămâii spre cer. Din această ființă, Ființa supremă a făcut un templu în Templu, și pentru aceasta l-a înzestrat cu o *inimă*, altfel spus cu un punct de sprijin imuabil, cu un centru de mișcare care să-l facă pe om adecvat originilor sale, asemănător cu Cauza sa primă. În același timp, este adevărat, omul a fost dotat cu un *creier*; dar acest creier, a cărui inervație este proprie întregului regn animal, se află, *de facto*, supus unei categorii de mișcare secundară (în raport cu mișcarea inițială). Creierul,

[1] Publicat în *Reg.*, ianuarie 1927.

instrument al gândirii închise în lume și transformator în folosul omului și al lumii al acestei *gândiri latente*, o face astfel realizabilă prin intermediul său. Dar numai inima, printr-un inspir și un expir secret, permite omului, rămânând unită cu Dumnezeu, să fie *gândire vie*. Astfel, grație acestei pulsații regale, omul își păstrează cuvântul de divinitate și muncește sub egida Creatorului, atent la Legea Lui, fericit de o bucurie pe care numai el și-o poate răpi sieși, abătându-se de la calea secretă care duce de la inima sa la Inima universală, la Inima divină... Recăzut la nivelul animalității, chiar dacă el s-ar crede îndreptățit să o numească superioară, omul nu se mai poate servi decât de creier și de anexele sale. Astfel, el trăiește numai din posibilitățile sale transformatoare; trăiește din gândirea latentă răspândită în lume; dar nu-i mai stă în putere să fie gândire vie. Și totuși religiile, sfinții, chiar și monumentele înălțate sub semnul unei învestituri spirituale dispărute grăiesc omului despre originea și privilegiile care îi reveneau. Numai să vrea, și atenția sa îndreptată exclusiv asupra nevoilor inerente stării sale relative poate să restabilească în el echilibrul, să-l facă să-și recapete fericirea... Excesul rătăcirilor sale îl obligă pe om să le recunoască deșertăciunea. La capătul puterilor, iată-l cum printr-o mișcare instinctivă se repliază asupra lui însuși, se refugiază în propria inimă și, timid, încearcă să coboare în cripta ei tăcută. Acolo, zgomotele deșarte ale lumii amuțesc. Dacă ele se mai fac totuși auzite, aceasta înseamnă că străfundul mut nu a fost încă atins și că pragul august nu a fost încă trecut... Lumea și omul sunt *una*. Iar Inima omului și Inima lumii sunt o *singură* Inimă."

Cititorii vor regăsi desigur ideea unei inimi care constituie centrul ființei, idee care, așa cum am mai explicat (și vom mai reveni asupra ei), este comună tuturor tradițiilor vechi ieșite

din această tradiție primordială ale cărei vestigii se întâlnesc peste tot pentru acela care știe să le vadă. Vor regăsi și ideea căderii care-l aruncă pe om departe de centrul său primordial și întrerupe pentru el comunicarea directă cu „Inima Lumii", așa cum fusese stabilită în mod normal și permanent în starea edenică[2]. Vor regăsi, în sfârșit, în ceea ce privește rolul central al inimii, indicația mișcării duble, centripetă și centrifugă, comparabilă cu cele două faze ale respirației[3]; este adevărat că, în pasajul pe care îl vom cita acum, dualitatea acestor mișcări este raportată la cea a inimii și a creierului, ceea ce pare la prima vedere să producă o oarecare confuzie, deși toate acestea pot fi susținute dacă ne situăm într-un punct de vedere diferit, în care inima și creierul sunt înfățișate ca și cum ar constitui într-un anume fel doi poli în ființa umană.

„La om, forța centrifugă are drept organ *Creierul*, iar forța centripetă, *Inima*. Inima, lăcaș și păstrător al mișcării inițiale, este reprezentată în organismul corporal prin mișcarea diastolei și sistolei care aduce în mod continuu către propulsorul său sângele generator de viață fizică și îl distribuie pentru a-i iriga câmpul de acțiune. Dar Inima mai este și altceva. Așa cum soarele, răspândind efluviile vieții, păstrează totuși secretul regalității sale mistice, Inima are anumite funcții subtile imperceptibile pentru acela care nu s-a aplecat către viața profundă și nu și-a concentrat atenția asupra regatului interior căruia inima îi este Tabernacul... Inima este, în opinia noastră, lăcașul și păstrătorul vieții cosmice. Religiile știau aceasta când au făcut din Inimă simbolul sacru, la fel și constructorii de catedrale care au clădit locul sfânt în inima Templului. O știau și cei care, în tradițiile cele mai vechi, în

[2] Vezi „Sfânta Inimă și legenda Sfântului Graal".

[3] Vezi „Ideea de Centru în tradițiile antice".

ritualurile cele mai secrete, făceau abstracție de inteligența discursivă, impuneau minții lor tăcerea pentru a intra în Sanctuar și a se ridica dincolo de ființa lor relativă până la Ființa ființei. Acest paralelism al Templului cu Inima ne readuce la dublul mod de mișcare ce, pe de o parte (modul vertical), înalță omul dincolo de el însuși și îl degajează din procesul propriu manifestării și, pe de altă parte (modul orizontal sau circular), îl face să participe la întreaga manifestare."

Comparația Inimii cu Templul, la care se face aici aluzie, am găsit-o în special în Cabala ebraică[4], și, așa cum indicam mai înainte, putem lega de ea expresiile anumitor teologi din Evul Mediu care asimilau Inima lui Cristos cu Tabernaculul sau cu Chivotul Legământului[5]. Pe de altă parte, referitor la considerarea mișcării orizontale și verticale, aceasta se raportează la un aspect al simbolismului crucii dezvoltat în special în anumite școli ale ezoterismului musulman, despre care vom vorbi poate într-o zi; într-adevăr, chiar despre acest simbolism este vorba în continuarea aceluiași studiu, și vom extrage de aici un ultim citat, al cărui început va putea fi apropiat de cele spuse de noi, referitor la simbolurile centrului, despre crucea în cerc și despre *swastika*[6].

„Crucea este semnul cosmic prin excelență. Oricât de departe ne-am putea întoarce în timp, Crucea reprezintă ceea ce unește în dubla lor semnificație verticalul și orizontalul; ea face ca mișcarea lor specifică să participe la un singur centru, la același generator... Cum să nu acordăm un sens metafizic unui semn care poate răspunde atât de bine naturii lucrurilor? Devenind simbolul aproape exclusiv al răstignirii divine,

[4] „Le Cœur du Monde dans la Kabbale hébraïque".

[5] „À propos des signes corporatifs de leur sens original".

[6] „Ideea de Centru în tradițiile antice".

Crucea nu a făcut decât să-și accentueze semnificația sacră. Într-adevăr, dacă de la origini acest semn a fost reprezentativ pentru raporturile lumii și ale omului cu Dumnezeu, era imposibil să nu fie identificată Mântuirea cu Crucea, să nu fie țintuit pe Cruce Omul a cărui Inimă reprezintă în cel mai înalt grad divinul într-o lume care uită acest mister. Dacă am face aici exegeză, ar fi ușor de demonstrat cât sunt de semnificative din acest punct de vedere Evangheliile și simbolismul lor profund. Cristos înseamnă mai mult decât un fapt, mai mult decât marele Fapt de acum două mii de ani. Chipul său este din toate veacurile. El iese din mormântul în care coboară omul relativ, pentru a învia incoruptibil în Omul divin, în Omul răscumpărat de Inima universală care bate în inima Omului și al cărui sânge se varsă pentru mântuirea omului și a lumii."

Ultima remarcă, deși exprimată în termeni puțin obscuri, se acordă în fond cu cele spuse de noi despre valoarea simbolică pe care o au, în afara realității lor proprii (desigur, fără ca aceasta să fie în vreun fel afectată), faptele istorice – mai ales faptele istoriei sacre[7] –; dar nu ne propunem să insistăm acum asupra acestor considerații. Dorim totuși să revenim, profitând de ocazia care ni se oferă astfel, asupra problemei raporturilor dintre inimă și creier sau a facultăților reprezentate de cele două organe; am dat deja câteva indicații despre acest subiect[8], dar credem că nu ar fi cu totul inutil să îi aducem noi dezvoltări.

Am văzut mai înainte că inima și creierul pot fi considerate, într-un anume sens, ca doi poli, ca două elemente complementare adică; acest punct de vedere al complementarității

[7] „Les Arbres du Paradis", în *Reg.*, martie 1926, p. 295.

[8] „Le Cœur rayonnant et le Cœur enflammé", în *Reg.*, martie 1926.

corespunde efectiv unei realități de un anume ordin, la un anumit nivel, dacă se poate spune astfel; el este chiar mai puțin exterior și mai puțin superficial decât punctul de vedere al opoziției propriu-zise, care conține totuși, la rândul său, o parte de adevăr, dar aceasta numai dacă rămânem la nivelul aparențelor imediate. Luând în considerare complementaritatea, opoziția este deja conciliată și rezolvată, cel puțin până la un punct, cei doi termeni echilibrându-se într-un fel unul pe celălalt. Dar acest punct de vedere este insuficient prin chiar faptul că permite subzistența unei dualități; a spune că există în om doi poli sau două centre, între care se pot instala de altfel atât armonia, cât și antagonismul, după caz, e un lucru adevărat atunci când e considerat într-o anumită stare; dar nu este aceasta o stare care ar putea fi numită „descentrată" sau „dezbinată" și care, ca atare, nu este caracteristică decât pentru omul decăzut, despărțit de centrul său originar, așa cum aminteam mai sus? În momentul căderii, Adam devine „cunoscător al binelui și al răului" (Facerea, 3, 22), adică începe să considere toate lucrurile sub aspectul dualității; natura dual a „Arborelui Cunoașterii" îi apare ca evidentă în momentul în care este aruncat afară din unitatea primă căreia îi corespundea „Arborele Vieții"[9].

Oricum, sigur este că, dacă dualitatea există totuși în cadrul ființei, nu poate fi decât dintr-un punct de vedere contingent și relativ; dacă ne plasăm însă într-un alt punct de vedere, mai profund și mai esențial, sau dacă ființa este considerată în starea care-i corespunde acestuia, unitatea acestei ființe

[9] Vezi „Le Arbres du Paradis". Din anumite comparații ce pot fi stabilite între simbolismul biblic și simbolismul hindus rezultă foarte clar că esența „Arborelui Vieții" este tocmai „Indivizibilitatea" (în sanscrită *Aditi*); dar aceasta ne-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru.

trebuie restabilită[10]. Atunci raportul dintre cele două elemente care apăruseră mai întâi ca opuse, apoi ca fiind complementare, devine un altul: nu mai este un raport de corelație sau de coordonare, ci de subordonare. Într-adevăr, cei doi termeni ai acestui raport nu mai pot fi plasați pe același plan, ca și cum ar exista între ei un fel de echivalență; dimpotrivă, unul depinde de celălalt, ca având-și în el principiul; acesta este cazul creierului și al inimii.

Pentru a înțelege acestea vom reveni la simbolismul indicat deja[11], conform căruia inima este asimilată soarelui, iar creierul, lunii. Or, soarele și luna, sau mai degrabă principiile cosmice care sunt reprezentate prin acești doi aștri, sunt adesea considerați ca fiind complementari, și chiar așa stau lucrurile dintr-un anumit punct de vedere; se stabilește între ei, în acest caz, un fel de paralelism sau de simetrie care ar putea fi ușor de exemplificat în toate tradițiile. Astfel, hermetismul face din soare și din lună (sau din echivalenții lor alchimici, aurul și argintul) imaginea a două principii, activ și pasiv, sau masculin și feminin, potrivit unei alte reprezentări, care sunt tocmai cei doi termeni ai unei adevărate complementarități[12]. De altfel, dacă se consideră aparențele lumii noastre,

---

[10] Ne putem aminti aici adagiul scolastic: *Esse et unum convertuntur.*

[11] „Inima cu raze și inima în flăcări".

[12] Trebuie observat de altfel că, sub un anumit raport, fiecare dintre cei doi termeni poate, la rândul lui, să se polarizeze în activ și pasiv, de unde reprezentările soarelui și lunii ca androgini; astfel *Janus*, sub unul din aspectele sale, este *Lunus-Luna*, așa cum am semnalat mai înainte. Se poate înțelege prin considerații analoage că forța centrifugă și forța centripetă sunt, dintr-un punct de vedere, raportate la creier și respectiv la inimă și că, dintr-un alt punct de vedere, ambele se raportează la inimă, corespunzând unor faze complementare ale funcției sale centrale.

așa cum e legitim să facem, soarele și luna îndeplinesc efectiv niște roluri comparabile și simetrice, fiind, după expresia biblică, „cei doi luminători mari: luminătorul cel mai mare pentru cârmuirea zilei și luminătorul cel mai mic pentru cârmuirea nopții" (Facerea, 1, 16); iar unele limbi extrem-orientale (chineza, anamita, malaieza) îi desemnează prin termeni care sunt de asemenea simetrici, semnificând „ochiul zilei" și „ochiul nopții". Totuși, dacă mergem dincolo de aparențe, nu mai este posibil să menținem acest tip de echivalență, pentru că soarele este el însuși o sursă de lumină, în timp ce luna nu face decât să reflecte lumina pe care o primește de la soare[13]. Lumina lunară nu este în realitate decât o reflectare a luminii solare; s-ar putea spune deci că luna, în calitate de „astru", nu există decât prin soare.

Ceea ce este adevărat pentru soare și lună este și pentru inimă și creier, sau, mai bine zis, pentru facultățile cărora le corespund aceste două organe și care sunt simbolizate prin ele, adică inteligența intuitivă și inteligența discursivă sau rațională. Creierul, ca organ sau instrument al celei din urmă, nu joacă în realitate decât un rol de „transmițător" și, dacă vrem, de „transformator"; nu fără motiv a fost aplicat cuvântul „reflecție" gândirii raționale, prin care lucrurile se văd doar ca într-o oglindă, *quasi per speculum*, cum spune Sfântul Pavel. De asemenea, nu este întâmplător faptul că o aceeași rădăcină, *man* sau *men*, a servit, în limbi diferite, la formarea a numeroase cuvinte care desemnează, pe de o parte, luna

[13] Toate acestea ar putea fi generalizate: „receptivitatea" caracterizează peste tot și întotdeauna principiul pasiv, așa încât nu există o echivalență adevărată între acesta și principiul activ, chiar dacă, într-un sens, ele sunt necesare unul altuia, nefiind unul activ și celălalt pasiv decât în relația pe care o întrețin.

(grecescul *mene*, englezescul *moon*, germanul *Mond*)[14], și, pe de altă parte, facultatea rațională sau „mentalul" (sanscritul *manas*, latinescul *mens*, englezescul *mind*)[15], precum și omul considerat îndeosebi în natura sa rațională prin care el se definește într-un mod specific (sanscritul *mānava*, englezescul *man*, germanul *Mann* și *Mensch*)[16]. Într-adevăr, rațiunea, care nu este decât o facultate de cunoaștere mediată, constituie modul pur omenesc al inteligenței; intuiția intelectuală poate fi supraomenească, pentru că ea este o participare directă la inteligența universală care, sălășluind în inimă, adică în centrul însuși al ființei, acolo unde se găsește punctul său de contact cu Divinul, pătrunde această ființă prin interior și o luminează cu strălucirea sa.

Lumina este simbolul cel mai obișnuit al cunoașterii; este deci normal ca prin lumina solară să fie reprezentată cunoașterea directă, adică intuitivă, care este cea a intelectului pur, și prin lumina lunară, cunoașterea reflectată, adică discursivă,

---

[14] De aici și numele lunii (latinescul *mensis*, englezescul *month*, germanul *Monat*) care înseamnă tocmai „lunație". Aceleiași rădăcini i se mai asociază ideea de măsură (latinescul *mensura*) și aceea de împărțire sau partaj; dar acestea ne-ar duce mult prea departe de subiectul nostru.

[15] Memoria este la rândul său desemnată prin cuvinte similare (grecescul *mnesis*, *mnemosyne*); ea nu este decât o facultate „reflectată", iar luna, sub un anumit aspect al simbolismului său, e considerată ca reprezentând „memoria cosmică".

[16] De aici vine și numele Minervei (sau Menerva) etruscilor și latinilor; este de remarcat că despre Atena grecilor, cu care e asimilată, se spune că a ieșit din creierul lui Zeus și că are ca emblemă bufnița care, prin caracterul său de pasăre nocturnă, se raportează de asemenea la simbolismul lunar; în această privință, bufnița este contrară vulturului care, putând privi soarele în față, reprezintă adesea inteligența intuitivă sau contemplarea directă a luminii inteligibile.

care este cea a rațiunii. După cum luna nu poate să-și ofere lumina decât dacă este ea însăși luminată de soare, tot așa rațiunea nu poate funcționa într-un mod valabil, în ordinea realității care constituie domeniul său propriu, decât garantată de principiile care o luminează și o îndrumă, și pe care ea le primește de la intelectul superior. Asupra acestui punct există un echivoc care trebuie risipit: filozofii moderni[17] se înșală într-un mod straniu atunci când vorbesc despre „principii raționale", ca și cum aceste principii ar aparține în întregime rațiunii, ca și cum ele ar fi, într-un fel, opera sa, când de fapt, pentru a o îndruma, este dimpotrivă necesar ca acestea să se impună rațiunii, ceea ce înseamnă că ele vin mai de sus; avem aici un exemplu al erorii raționaliste, și ne putem da seama astfel de diferența esențială ce există între raționalism și adevăratul intelectualism. Este suficient să reflectăm o clipă pentru a înțelege că un principiu, în adevăratul sens al acestui cuvânt, prin însuși faptul că nu poate proveni sau nu poate fi dedus din altceva, nu poate fi înțeles decât imediat, deci intuitiv, și nu ar putea constitui obiectul unei cunoașteri discursive cum e aceea care caracterizează rațiunea: pentru a folosi aici terminologia scolastică, intelectul pur este *habitus principiorum*, în timp ce rațiunea este numai *habitus conclusionum*.

O altă consecință rezultă și din caracteristicile fundamentale ale intelectului și ale rațiunii; o cunoaștere intuitivă, fiind

[17] Să precizăm că prin această expresie ne referim la cei care reprezintă mentalitatea modernă, așa cum am avut adesea ocazia să o definim (vezi, în special, comunicarea noastră apărută în numărul din iunie 1926); însuși punctul de vedere al filozofiei moderne și modalitatea sa specială de a pune problemele sunt incompatibile cu adevărata metafizică.

imediată, este în mod necesar infailibilă în sine[18]; dimpotrivă, eroarea poate oricând să se strecoare în orice cunoaștere care nu este decât indirectă sau mediată, așa cum e cunoașterea rațională; și se vede, de aici, cât de mult greșea Descartes atunci când voia să-i atribuie rațiunii infailibilitatea. Este tocmai ceea ce Aristotel exprima în felul următor[19]: „Deoarece printre facultățile [*habitus*-urile] intelectului[20], cu ajutorul cărora cunoaștem adevărul, unele sunt totdeauna adevărate, iar altele sunt expuse erorii, de exemplu opinia și raționamentul, în timp ce știința și intelectul intuitiv sunt todeauna adevărate, deoarece nici o altă facultate, în afară de intelectul intuitiv, nu este mai exactă decât știința, urmează că nu există o știință a principiilor. De asemenea, trebuie să avem în vedere că principiile sunt mai sigure decât concluziile demonstrației și că orice știință se fundează pe principii. Deoarece totuși numai intelectul intuitiv este mai adevărat decât știința, principiile sunt obiectul intelectului intuitiv." Și, pentru a accentua caracterul intuitiv al intelectului, Aristotel adaugă: „Nu

[18] Sfântul Toma notează totuși (*S. Th.*, I, q. 58, a. 5 și q. 85, a. 6) că intelectul poate să se rătăcească în simpla percepție a propriului său obiect; dar această eroare nu se produce decât *per accidens*, din cauza unei afirmații de ordin discursiv care a intervenit; în acest caz, nu mai este vorba, de fapt, despre intelectul pur. De altfel, e limpede că infailibilitatea se aplică doar perceperii adevărurilor intuitive, și nu formulării sau traducerii lor în mod discursiv.

[19] *Analitica secundă* [v. Aristotel, *Organon*, III, trad. de Mircea Florian, Editura Științifică, București, 1961, pp. 190–191 – *n.t.*].

[20] Se redă de obicei prin „habitus", „stare" [*avoir*, în original; traducătorul român a preferat cuvântul „falcultate" – *n.t.*] cuvântul grecesc *exis*, care este aproape intraductibil în franceză și care corespunde mai exact latinescului *habitus*, semnificând, în același timp, natură, dispoziție, stare, fel de a fi.

putem cunoaște nimic prin demonstrație, dacă nu cunoaștem primele principii nemijlocite"[21].

Această percepție directă a adevărului, această intuiție intelectuală și suprarațională, căreia modernii au ajuns să-i piardă până și noțiunea, este cu adevărat „cunoașterea inimii", după o expresie care se întâlnește frecvent în doctrinele orientale. Această cunoaștere este, de altfel, în sine, ceva incomunicabil; trebuie să o fi „realizat", cel puțin într-o oarecare măsură, pentru a ști ce înseamnă ea cu adevărat; și tot ce se poate spune despre ea nu ne oferă decât o idee mai mult sau mai puțin apropiată, mereu inadecvată. Mai ales, ar fi o eroare să credem că se poate înțelege efectiv ce este genul acesta de cunoaștere când ne mărginim să-l considerăm în mod „filozofic", adică din afară, căci nu trebuie să uităm niciodată că filozofia nu e decât o cunoaștere pur omenească sau rațională, așa cum este orice „cunoaștere profană". Dimpotrivă, „știința sacră", în sensul în care utilizăm expresia în scrierile noastre, se bazează, în mod esențial, pe cunoașterea suprarațională; iar tot ceea ce am spus despre utilizarea simbolismului și despre învățătura conținută în el se raportează la mijloacele pe care doctrinele tradiționale le pun la dispoziția omului pentru a-i permite să ajungă la acea cunoaștere prin excelență; orice altă cunoaștere, în măsura în care posedă o oarecare realitate, nu reprezintă decât o participare mai mult sau mai puțin îndepărtată la ea, o reflectare a sa mai mult sau mai puțin indirectă, așa cum lumina lunii nu este decât o palidă reflectare

[21] Să amintim, de asemenea, câteva definiții ale Sfântului Toma d'Aquino: „*Ratio* discursum quemdam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pervenit; *intellectus* vero simplicem et absolutam cognitionem (sine aliquo vel discursu, statim in prima et subita acceptione) designare videtur" (*De veritate*, q. XV, a. I).

a luminii soarelui. „Cunoașterea inimii" este percepția directă a luminii inteligibile, a Luminii Cuvântului despre care vorbește Sfântul Ioan la începutul Evangheliei sale, Lumină radiată de „Soarele spiritual" care este adevărata „Inimă a Lumii".

LXXI

EMBLEMA SFINTEI INIMI ÎNTR-O SOCIETATE SECRETĂ AMERICANĂ[1]

Se știe că America de Nord este pământul de predilecție al societăților secrete și semisecrete ce proliferează acolo la fel ca și sectele religioase sau pseudoreligioase de toate genurile, care, de altfel, iau bucuros această formă. În nevoia de mister, ale cărei manifestări sunt adeseori stranii, trebuie oare să vedem un fel de contrapondere la dezvoltarea excesivă a spiritului practic, care, pe de altă parte, este privit în general, și pe bună dreptate, ca una dintre principalele caracteristici ale mentalității americane? În ceea ce ne privește, credem că așa stau lucrurile și vedem efectiv în cele două extreme, atât de ciudat asociate, două rezultate ale unuia și aceluiași dezechilibru care a atins apogeul în această țară, dar care, trebuie să o spunem, amenință în prezent să se extindă în toată lumea occidentală.

Odată făcută această observație generală, trebuie să recunoaștem că ar fi de semnalat destule distincții între numeroasele societăți secrete americane; ar însemna să comitem o gravă greșeală dacă ne-am imagina că toate au același caracter și tind spre același scop. Există unele care se declară specific catolice, precum „Cavalerii lui Columb"; există altele

[1] Publicat în *Reg.*, martie 1927.

evreiești, dar mai ales protestante; și chiar în cele neutre din punct de vedere religios, influența protestantă este adesea preponderentă. Acesta este un motiv de suspiciune: propaganda protestantă este foarte insinuantă și ia orice formă pentru a se adapta la diferitele medii în care vrea să pătrundă: nu e deci de mirare că acționează într-un mod mai mult sau mai puțin disimulat, sub masca unor asociații cum sunt cele despre care este vorba.

Se cade să spunem și că unele dintre aceste organizații au un caracter prea puțin serios, uneori chiar pueril; pretinsele lor secrete sunt absolut inexistente și nu au o altă motivație decât aceea de a stârni curiozitatea și a atrage aderenți; singurul pericol pe care-l reprezintă, de fapt, este că exploatează și dezvoltă acel dezechilibru mental la care făceam aluzie mai înainte. Astfel, vedem cum niște simple societăți de ajutor reciproc fac uz de un ritual așa-zis simbolic, mai mult sau mai puțin imitat după formele masonice, dar eminamente fanteziste, care trădează ignoranța completă în care se aflau autorii lor în ce privește datele cele mai elementare ale adevăratului simbolism.

Pe lângă aceste asociații pur „fraterne", așa cum le spun americanii, ce par să fie cele mai răspândite, există altele cu pretenții inițiatice sau ezoterice, dar care în majoritate nu merită nici ele să fie luate mai tare în serios, fiind poate chiar mai periculoase tocmai în virtutea acestor pretenții, în stare să înșele și să dezorienteze spiritele naive sau prost informate. Titlul de „Roza-Cruce", de exemplu, pare să exercite o seducție cu totul deosebită și a fost adoptat de numeroase organizații ai căror șefi nu au nici cea mai mică noțiune despre ceea ce au fost odinioară veritabilii rozicrucieni; și ce să mai spunem despre grupările cu etichete orientale sau despre acelea care se pretind legate de tradițiile antice și în care nu

se regăsesc expuse, în fond, decât ideile cele mai occidentale și cele mai moderne?

Printre note vechi privind unele dintre aceste organizații am găsit una ce ne-a reținut atenția și care, din cauza formulărilor sale, ne-a părut că merită să fie reprodusă aici, chiar dacă termenii ei sunt prea puțin clari și lasă să subziste o îndoială asupra sensului exact pe care ar trebui să-l atribuim lucrurilor despre care e vorba. Iată, reprodusă exact, nota respectivă, care se referă la o societate intitulată *Order of Chylena*, asupra căreia, de altfel, nu avem alte informații[2]: „Acest ordin a fost fondat de Albert Staley la Philadelphia (Pennsylvania) în 1879. Manualul său poartă titlul *The Standard United States Guide*. Ordinul are cinci puncte de companionaj, derivate din adevăratul punct *E pluribus unum* (deviza Statelor Unite). Stindardul său poartă cuvintele *Evangel* și *Evangeline*, înscrise în stele cu șase colțuri. *Filozofia vieții universale* pare să constituie studiul său fundamental, iar cuvântul pierdut al Templului este unul dintre elementele acestuia. *Ethiopia*, Ea, este Logodnica; *Chylena*, El, este Mântuitorul. «Eu Sunt» pare să fie (aici un semn format din două cercuri concentrice). «Vedeți această Sfântă Inimă; conturul vi-l arată pe acest Eu»[3], spune *Chylena.*"

La prima vedere, pare greu de descoperit ceva clar și inteligibil în toate acestea: găsim câteva expresii împrumutate din limbajul masonic, cum ar fi cele „cinci puncte ale companionajului" și „cuvântul pierdut al Templului"; găsim și un

[2] Este traducerea unei notițe extrase dintr-o broșură intitulată *Arcane Associations*, editată de *Societas Rosicruciana* din America (Manchester, N.H., 1905).

[3] Textul englez este următorul: „You see this Sacred Heart; the outline shows you that I".

simbol bine-cunoscut și foarte folosit, cel al stelei cu șase colțuri sau „pecetea lui Solomon", despre care am avut deja ocazia să vorbim aici[4]; recunoaștem și intenția de a da organizației un caracter specific american; dar ce poate însemna tot restul? Mai ales, ce semnificație are ultima frază, și trebuie, oare, să vedem acolo indiciul vreunei contrafaceri a Sfintei Inimi, asemenea celor despre care vorbea dl Charbonneau-Lassay în *Regnabit*[5]?

Trebuie să mărturisim că nu am putut descoperi până acum ce înseamnă numele *Chylena*, nici cum poate fi folosit pentru a desemna „Mântuitorul", și nici chiar în ce sens, religios sau nu, poate fi înțeles acest ultim cuvânt. Se pare totuși că există, în fraza în care se vorbește despre „Logodnică" și „Mântuitor", o aluzie biblică, probabil inspirată din Cântarea Cântărilor; și este destul de straniu că același „Mântuitor" ne arată Sfânta Inimă (este oare chiar propria sa inimă?) ca și cum ar fi cu adevărat Cristos însuși; dar, încă o dată, de unde vine acest nume *Chylena?* Pe de altă parte, putem să ne întrebăm la fel de bine ce caută aici numele *Evangeline*, eroina celebrului poem al lui Longfellow; dar se pare că este luat ca o formă feminină a numelui *Evangel*, alături de care este plasat; să fie oare aceasta afirmarea unui spirit „evanghelic" în sensul mai special în care îl înțeleg sectele protestante ce se împodobesc cu acest nume cu atâta plăcere? În fine, dacă numele *Ethiopia* se aplică rasei negre, ceea ce constituie interpretarea cea mai firească[6], poate ar trebui să tragem

[4] „Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives".

[5] „Les Représentations blasphématoires du Cœur de Jèsus", august–septembrie 1924.

[6] *Nigra sum, sed formosa* din Cântarea Cântărilor ar justifica poate faptul că acest apelativ este aplicat „Logodnicei".

de aici concluzia că „mântuirea" mai mult sau mai puțin „evanghelică" (adică protestantă) a acesteia este unul dintre scopurile pe care și le propun membrii asociației. Dacă așa ar sta lucrurile, deviza *E pluribus unum* ar putea fi interpretată logic în sensul unei tentative de apropiere, dacă nu de fuzionare, între diferitele rase care alcătuiesc populația Statelor Unite și pe care antagonismul lor natural le-a despărțit întotdeauna atât de profund; este doar o ipoteză, dar cel puțin ea nu are nimic neverosimil.

Dacă e vorba despre o organizație de inspirație protestantă, acesta nu este un motiv să credem că emblema Sfintei Inimi a fost astfel deturnată de la adevărata ei semnificație; într-adevăr, unii protestanți au avut pentru Sfânta Inimă o devoțiune reală și sinceră[7]. Totuși, în cazul de față, amestecul de idei eteroclite de care dau dovadă cele câteva linii reproduse de noi ne îndeamnă la prudență; ne întrebăm ce poate fi această *Filozofie a vieții universale* care pare să aibă drept centru principiul lui „Eu Sunt" (*I Am*). Toate acestea ar putea fi înțelese, desigur, într-un sens foarte legitim, și legate chiar într-un fel de concepția despre inimă ca centru al ființei; dar, date fiind tendințele spiritului modern, a cărui expresie completă este mentalitatea americană, ne temem ca aceasta să nu fie înțeleasă decât într-un sens individual (sau „individualist", dacă vreți) și pur uman. Asupra acestui aspect dorim să atragem atenția încheind analiza enigmei de mai sus.

Tendința modernă, așa cum o vedem afirmându-se în cadrul protestantismului, este mai întâi tendința către individualism,

[7] Am citat deja exemplul unui capelan al lui Cromwell, Thomas Goodwin, care a închinat o carte devoțiunii față de Inima lui Isus („Le Chrisme et le Cœur dans les anciennes marques corporatives", în *Reg.*, noiembrie 1925, p. 402, nota 1).

care se manifestă clar prin „liberul examen", negare a oricărei autorități spirituale legitime și tradiționale. Acest individualism, din punct de vedere filozofic, se afirmă și în raționalism, care este negarea oricărei facultăți de cunoaștere superioare rațiunii, adică modului individual și pur omenesc al inteligenței; iar acest raționalism, sub toate formele sale, a ieșit, mai mult sau mai puțin direct, din cartezianism, la care acel „Eu Sunt" ne face să ne gândim în mod absolut firesc și care ia subiectul gânditor, și nimic mai mult, drept unic punct de plecare al oricărei realități. Individualismul, înțeles astfel în ordinea intelectuală, are drept consecință aproape inevitabilă ceea ce s-ar putea numi o „umanizare" a religiei ce sfârșește prin a degenera în „religiozitate", adică prin a nu mai fi decât o simplă problemă de sentiment, un ansamblu de aspirații vagi și fără obiect definit; în rest, sentimentalismul este, pentru a ne exprima astfel, complementar raționalismului[8]. Fără să vorbim despre concepții cum ar fi aceea a „experienței religioase" a lui William James, am găsi cu ușurință exemple ale acestei devieri mai mult sau mai puțin accentuate în majoritatea variantelor protestantismului, în special ale protestantismului anglo-saxon, în care dogma se dizolvă oarecum și dispare, nelăsând în urmă decît acel „moralism" umanitar ale cărui manifestări, mai mult sau mai puțin zgomotoase, constituie una dintre trăsăturile caracteristice ale epocii noastre. De la acest „moralism", care este scopul logic al protestantismului, până la „moralismul" laic și „areligios" (ca să nu spunem antireligios) nu e decât un pas, iar unii îl depășesc cu o mare ușurință; acestea nu sunt, în fond, decât niște grade diferite în dezvoltarea unei aceleiași tendințe.

[8] Vezi „Inima cu raze și Inima în flăcări".

În aceste condiții, nu trebuie să ne mire faptul că sunt folosite uneori o frazeologie și un simbolism a căror origine este pur religioasă, dar care au fost golite de acest caracter religios și deturnate de la semnificația lor primă, și care pot înșela pe cei ce nu sunt avertizați de această deformare; indiferent dacă înșelăciunea este sau nu intenționată, rezultatul e același. Așa a fost contrafăcută figura Sfintei Inimi pentru a reprezenta „Inima Omenirii" (înțeleasă de altfel în sens exclusiv colectiv și social), după cum a semnalat dl Charbonneau-Lassay în articolul la care ne referem mai înainte și în care el cita, în acest sens, un exemplu în care este vorba despre „Inima Mariei simbolizând inima maternă a Patriei omenești, inimă feminină", și despre „Inima lui Isus simbolizând inima paternă a Omenirii, inimă masculină; inima bărbatului, inima femeii, ambele divine în principiul lor spiritual și natural"[9]. Nu știm prea bine de ce acest text ne-a revenit irepresibil în memorie în prezența documentului referitor la societatea secretă americană despre care am vorbit; fără a putea fi absolut siguri de aceasta, ne face impresia că ne găsim acum în fața unui lucru asemănător. Oricum, travestirea Sfintei Inimi în „Inima Omenirii" constituie, la drept vorbind, un pur „naturalism" ce riscă să degenereze foarte repede într-o grosolană idolatrie: „religia Omenirii" nu este, în epoca contemporană, monopolul exclusiv al lui Auguste Comte și al unora dintre discipolii săi pozitiviști, cărora trebuie să le recunoaștem cel puțin meritul de a fi exprimat deschis ceea ce alții învăluie în formule perfid echivoce. Am notat deja devierile pe care unii, în zilele noastre, le imprimă

[9] Citat extras din *L'Écho de l'Invisible* (1917) în „Les Représentations blasphématoires du Cœur de Jésus", *Reg.*, august–septembrie 1924, pp. 192–193.

frecvent până și termenului „religie", aplicând acest cuvânt unor lucruri pur omenești[10]; acest abuz, adesea inconștient, nu reprezintă oare rezultatul unei acțiuni care este perfect conștientă și voită, acțiune exercitată de aceia, oricare ar fi ei, care par să-și fi asumat sarcina de a deforma sistematic mentalitatea occidentală de la începuturile timpurilor moderne? Uneori suntem tentați să credem acest lucru, mai ales când vedem, așa cum se întâmplă după cel de-al Doilea Război Mondial, instaurându-se câte puțin peste tot un fel de cult laic și „civic", o pseudoreligie din care este absentă orice idee de Divin; nu vrem să insistăm mai mult deocamdată, dar știm că nu suntem singurii care consideră că e vorba de un simptom neliniștitor. Ceea ce vom spune în încheiere este că toate acestea se leagă de o aceeași idee centrală, care e divinizarea umanității, nu în sensul în care creștinismul ne permite să o luăm în considerare, ci în sensul unei înlocuiri a lui Dumnezeu cu umanitatea; acestea fiind zise, este ușor de înțeles că propagatorii unei asemenea idei caută să se prevaleze de emblema Sfintei Inimi, astfel încât să facă din această divinizare a umanității o parodie a unirii celor două naturi, divină și umană, în persoana lui Cristos.

[10] Vezi comunicarea noastră „La Réforme de la mentalité moderne".

LXXII
OCHIUL ATOATEVĂZĂTOR[1]

Unul dintre simbolurile comune creştinismului şi masoneriei este triunghiul în care e înscrisă tetragrama ebraică[2] sau, uneori, doar un *iod*, prima literă a tetragramei, care poate fi considerată aici ca o abreviere[3] şi care, de altfel, în virtutea semnificaţiei sale principiale, constituie prin ea însăşi un nume divin, chiar primul din toate, conform altor tradiţii[4]. Uneori, *iod* însuşi este înlocuit printr-un ochi desemnat în general ca „Ochiul atoatevăzător" (*The All-Seeing Eye*); similitudinea de formă a lui *iod* şi a ochiului poate într-adevăr să se preteze unei asimilări având, de altfel, numeroase semnificaţii asupra

[1] Publicat în *É.T.*, aprilie–mai 1948.

[2] În masonerie, acest triunghi este adesea desemnat sub numele *delta*, pentru că litera grecească numită astfel are efectiv o formă triunghiulară; nu credem însă că trebuie să vedem în această apropiere o indicaţie oarecare în ceea ce priveşte originile simbolismului respectiv; de altfel, este evident că semnificaţia acestuia este în esenţă ternară în timp ce *delta* grecesc, în ciuda formei sale, corespunde lui 4 prin rangul alfabetic şi valoarea numerică.

[3] În ebraică, tetragrama este uneori reprezentată abreviat prin trei *iod* care au o legătură evidentă cu triunghiul însuşi; când sunt dispuşi triunghiular, ei corespund clar celor trei puncte companionice şi masonice.

[4] Vezi, referitor la acest subiect, *La Grande Triade*, cap. XXV.

cărora, fără a pretinde să le dezvoltăm aici în întregime, ar fi interesant să dăm cel puțin câteva indicații.

Mai întâi, trebuie remarcat că triunghiul despre care e vorba ocupă întotdeauna o poziție centrală[5] și că, în plus, în masonerie este plasat în mod expres între soare și lună. Rezultă de aici că ochiul conținut în acest triunghi nu ar trebui să fie reprezentat sub forma unui ochi obișnuit, drept sau stâng, pentru că, în realitate, soarele și luna corespund respectiv ochiului drept și ochiului stâng al „Omului universal", în măsura în care acesta se identifică cu macroscosmosul[6]. Pentru ca simbolismul să fie pe deplin corect, acest ochi ar trebui să fie „frontal" sau „central", adică un al „treilea ochi", a cărui asemănare cu *iod* este și mai frapantă; și, efectiv, acest al „treilea ochi" este cel care „vede totul" în perfecta simultaneitate a prezentului etern[7]. În această privință, există deci în reprezentările obișnuite o inexactitate care introduce o asimetrie nejustificată și care se datorează, fără îndoială, faptului că reprezentarea celui de-al „treilea ochi" pare mai degrabă neobișnuită în iconografia occidentală; dar oricine înțelege bine acest simbolism poate cu ușurință să-l rectifice.

Triunghiul drept (cu vârful în sus) se raportează propriu-zis la Principiu; dar, atunci când este inversat, prin reflectarea

---

[5] În bisericile creștine în care este prezent, acest triunghi e plasat de obicei deasupra altarului; cum acesta are deasupra o cruce, ansamblul format din cruce și triunghi reproduce destul de curios simbolul alchimic al sulfului.

[6] Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XII. În acest sens, și mai ales în conexiune cu simbolismul masonic, este bine să observăm că ochii sunt chiar „luminile" care luminează microcosmosul.

[7] Din punctul de vedere al „triplului timp", luna și ochiul stâng corespund trecutului, soarele și ochiul drept, viitorului, iar cel de-al „treilea ochi", prezentului, și anume clipei „indivizibile" care, între trecut și viitor, este ca o reflectare a veșniciei în timp.

în manifestare, privirea ochiului pe care îl conține apare într-un fel îndreptată „în jos"[8], adică dinspre Principiu către manifestarea însăși și, în afara sensului general de „omniprezență", mai primește în cazul acesta și semnificația specială de „Providență". Pe de altă parte, dacă această reflectare este considerată în mod special în ființa omenească, trebuie observat că forma triunghiului inversat este chiar schema geometrică a inimii[9]; ochiul care se găsește în centru reprezintă în cazul acesta „ochiul inimii" (*'ayn al-qalb* din ezoterismul islamic), cu toate semnificațiile care sunt implicate aici. În plus, mai trebuie adăugat că în felul acesta, după o expresie cunoscută, inima este „deschisă" (*al-qalb al-maftūḥ*); această deschidere, ochi sau *iod*, poate fi reprezentată simbolic ca o „rană", și amintim în acest sens inima cu raze de la Saint-Denis d'Orques, despre care am mai vorbit[10], printre ale cărei remarcabile particularități se numără și faptul că rana, sau ceea ce se prezintă în exterior sub această aparență, se apropie în mod vizibil de forma lui *iod*.

Și asta nu e tot: reprezentând în același timp „ochiul inimii", așa cum am mai spus, *iod*, după una dintre semnificațiile sale hieroglifice, întruchipează și un „germene" conținut în inima asimilată simbolic cu un fruct; iar acest lucru poate fi înțeles deopotrivă în sens macrocosmic și în sens microcosmic[11]. În aplicația sa la ființa omenească, această ultimă

[8] Se poate face o apropiere între acestea și semnificația numelui lui *Avalokitēśvara*, interpretat de obicei ca „Domnul care privește în jos".

[9] În arabă, inima este *qalb*, iar „inversat" se spune *maqlūb*, cuvânt care este un derivat al aceleiași rădăcini.

[10] Vezi „Inima cu raze și inima în flăcări".

[11] Vezi *Aperçus sur l'initiation*, cap. XLVIII. Din punct de vedere macrocosmic, asimilarea despre care vorbim este echivalentă aceleia dintre inimă și „Oul Lumii"; în tradiția hindusă „germenele" conținut de acesta este *Hiraṇyagarbha*.

observație poate fi apropiată de legăturile celui de-al „treilea ochi" cu *luz*[12], pentru care ochiul „frontal" și „ochiul inimii" reprezintă, de fapt, două „localizări" diferite, și care este de asemenea „nucleul" sau „sămânța nemuririi"[13]. Foarte semnificativ, în anumite privințe, este și faptul că expresia arabă *'ayn al-khuld* prezintă sensul dublu de „ochi al nemuririi" și „fântână a nemuririi"; iar acestea ne readuc la ideea „rănii" despre care vorbeam mai sus, căci în simbolismul creștin, dublul jet de sânge și apă care țâșnește din deschizătura inimii lui Cristos[14] se referă și la „fântâna nemurii". Această „licoare a nemuririi" este aceea care, după legendă, a fost adunată în Graal de Iosif din Arimateea; și vom mai aminti, în sfârșit, că potirul este un echivalent simbolic al inimii[15] și că, asemenea lui, inima este unul dintre simbolurile schematizate tradițional prin forma triunghiului inversat.

---

[12] *Regele lumii*, cap. VII.

[13] Referitor la simbolurile având o legătură cu *luz*, vom observa că forma de *mandorla* („migdală", care este tot o semnificație a cuvântului *luz*) sau *vesica piscis* din Evul Mediu (*cf. La Grande Triade*, cap. II), o evocă, de asemenea, pe aceea a celui de-al „treilea ochi"; chipul lui Cristos în glorie, din interiorul său, apare astfel ca identificându-se cu „*Puruṣa* în ochi" din tradiția hindusă; expresia *'insān al-'ayn*, folosită în arabă pentru a desemna pupila ochiului, se referă și ea la același simbolism.

[14] Sângele și apa sunt aici două elemente complementare; s-ar putea spune, folosind limbajul tradiției extrem-orientale, că sângele este *yang* și apa *yin* în raportul unuia cu celălalt (cu privire la natura de foc a sângelui, *cf. Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XIII).

[15] În plus, legenda smaraldului căzut de pe fruntea lui Lucifer pune, de asemenea, Graalul într-o legătură directă cu cel de-al „treilea ochi" (*cf. Regele lumii*, cap. V). Despre „piatra căzută din ceruri", vezi și „*Lapsit exillis*".

LXXIII
GRĂUNTELE DE MUȘTAR[1]

Am semnalat, referitor la simbolismul literei ebraice *iod* figurate în interiorul inimii[2], că, în inima cu raze de pe marmura astronomică de la Saint-Denis d'Orques, rana are forma literei *iod* și că această asemănare este mult prea frapantă și semnificativă pentru a nu fi intenționată; pe de altă parte, într-o stampă desenată și gravată de Callot pentru o teză susținută în 1625, inima lui Cristos conține trei *iod*. Fie că această literă, prima din Numele tetragramatic și cea de la care se formează toate celelalte în alfabetul ebraic, reprezintă singură Unitatea divină[3], fie că se repetă de trei ori, cu o semnificație „trinitară"[4],

---

[1] Publicat în *É. T.*, ianuarie–februarie 1949. Acest articol, care fusese scris altă dată pentru revista *Regnabit*, dar care nu a apărut acolo din cauza ostilității anumitor medii „neoscolastice" care ne-au obligat atunci să încetăm colaborarea, se situează în special în „perspectiva" tradiției creștine, cu intenția de a demonstra acordul perfect cu celelalte forme ale tradiției universale; el completează cele câteva indicații pe care le-am dat asupra aceluiași subiect în *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. III. Am adus aici doar câteva modificări, pentru a preciza în plus unele aspecte și, mai ales, pentru a adăuga referințe la alte lucrări ale noastre acolo unde ni s-a părut a fi util pentru cititori.

[2] *Cf.* „Ochiul atoatevăzător".

[3] *Cf. La Grande Triade*, pp. 169–171.

[4] Această semnificație există cu siguranță cel puțin atunci când reprezentarea celor trei *iod* li se datorează unor autori creștini, cum

ea este întotdeauna în esență imaginea Principiului. *Iod* în interiorul inimii este deci Principiul din centru, fie, din punct de vedere macrocosmic, din „Centrul Lumii" care este „Sfântul Palat" din Cabală[5], fie, din punct de vedere microcosmic, și virtual cel puțin, din centrul oricărei ființe, simbolizat întotdeauna prin inimă în diferite doctrine tradiționale[6] și care reprezintă punctul cel mai lăuntric, punctul de contact cu Divinul. Conform Cabalei, *Șehina* sau „Prezența divină", identificată cu „Lumina lui Mesia"[7], sălășluiește (*șacan*) în același timp în tabernacul, numit din această cauză *mișcan*, și în inima credincioșilor[8]; există un raport foarte strâns între această doctrină și semnificația numelui *Emanuel* aplicat lui Mesia și interpretat ca „Dumnezeu în noi". Dar mai există, în această privință, și alte considerații de dezvoltat pornind de la faptul că *iod*, pe lângă sensul de „principiu", îl are și pe acela de „sămânță": *iod* din inimă este deci, într-un fel, sămânța învăluită în fruct; avem în toate acestea o indicație a identității, cel puțin sub un anumit raport, dintre simbolismul inimii și cel al „Oului Lumii", și putem, totodată, înțelege de aici de ce, în anumite pasaje din Biblie[9], Mesia

---

ar fi cazul stampei pe care am menționat-o; în general (căci nu trebuie uitat că cei trei *iod* se întâlnesc și ca formă prescurtată a tetragramei din tradiția iudaică), ea este legată de simbolismul universal al triunghiului, a cărui relație cu simbolismul inimii am mai indicat-o.

[5] *Cf. Le Symbolisme de la Croix*, cap. IV.

[6] *Cf. Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. III.

[7] *Cf. Regele lumii*, cap. III.

[8] *Cf. Le Symbolisme de la Croix*, cap. VII. Situarea lui *As-Sakīna* în inima credincioșilor este afirmată și de tradiția islamică.

[9] Isaia. 4, 2; Ieremia, 23, 5; Zaharia, 3, 8 și 6, 12. *Cf. Aperçus sur l'initiation*, cap. XLVII și XLVIII, precum și studiul nostru deja citat despre „Ochiul atoatevăzător".

primește numele de „sămânță" [în traducerea românească, apar termenii „mlădiță" și „odraslă" – *n.t.*]. Or, trebuie să ne rețină aici atenția mai ales ideea seminței în inimă; ea merită de altfel acest lucru cu atât mai mult cu cât se află într-o relație directă cu semnificația profundă a uneia dintre cele mai celebre parabole evanghelice, cea a grăuntelui de mușt ar.

Pentru a înțelege bine această relație, trebuie să ne raportăm mai întâi la doctrina hindusă care dă inimii, ca centru al ființei, numele de „Cetate divină" (*Brahma-pura*) și care, fapt remarcabil, aplică acestei „Cetăți divine" expresii identice cu câteva dintre cele folosite în Apocalipsă pentru a descrie „Ierusalismul ceresc"[10]. Principiul divin, sălășluind în centrul ființei, este adeseori numit simbolic „Eterul din inimă", elementul primordial din care purced toate celelalte elemente fiind considerat în mod firesc ca reprezentând Principiul; iar acest „Eter" (*Ākāśa*) este același lucru cu *Avir*-ul ebraic din misterul căruia a țâșnit lumina (*Aor*) ce realizează întinderea prin strălucirea sa exterioară[11], făcând din vid (*thohu*) ceva și din ceea ce nu era, ceea ce este"[12], în timp ce, printr-o concentrare corelativă acestei expansiuni luminoase, rămâne în interiorul inimii acest *iod*, adică „punctul ascuns devenit manifestat", unul în trei și trei în unul[13]. Dar vom lăsa acum deoparte acest punct de vedere cosmologic pentru a ne referi în special la punctul de vedere care privește o ființă particulară,

[10] *Cf. Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. III.

[11] *Cf. Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. III.

[12] Este *Fiat lux* (*Yehi Aor*) din Facerea, prima afirmare a Verbului divin în opera creației; vibrația inițială care deschide calea dezvoltării posibilităților conținute potențial, în starea „informă și vidă" (*thohu va-bohu*), în haosul originar (*cf. Aperçus sur l'initiation*, cap. XLVI).

[13] *Cf. Le Symbolisme de la Croix*, cap. IV.

cum este ființa umană, având de altfel grijă să remarcăm că există între cele două puncte de vedere, macrocosmic și microcosmic, o corespondență analogică în virtutea căreia este mereu posibilă o transpunere de la unul la celălalt.

În textele sacre ale Indiei vom găsi: „Acest *Ātman* (Spiritul divin), care sălășluiește în inimă, este mai mic decât un bob de orez, mai mic decât un grăunte de orz, mai mic decât un grăunte de muștar, mai mic decât un bob de mei, mai mic decât germenele dintr-un grăunte de mei; acest *Ātman*, care sălășluiește în inimă, este, de asemenea, mai mare decât pământul, mai mare decât atmosfera, mai mare decât cerul, mai mare decât toate lumile laolaltă"[14]. Este cu neputință să nu fim frapați de similitudinea termenilor acestui pasaj cu cei ai parabolei evanghelice la care făceam aluzie mai înainte: „Împărăția Cerurilor este asemenea grăuntelui de muștar, pe care, luându-l, omul l-a semănat în țarina sa și care este mai mic decât toate semințele, dar când a crescut este mai mare decât toate legumele și se face pom, încât vin păsările cerului și se sălășuiesc în ramurile lui"[15].

Acestei apropieri ce pare să se impună i s-ar putea aduce o singură obiecție: este într-adevăr posibil să-i asimilăm lui „*Ātman* care sălășluiește în inimă" ceea ce Evanghelia numește „Împărăția Cerurilor" sau „Împărăția lui Dumnezeu"? Evanghelia însăși ne oferă răspuns la această întrebare, iar răspunsul este clar afirmativ; fariseilor care tot întrebau când avea să vină „Împărăția lui Dumnezeu", înțelegând-o într-un sens exterior și temporal, Cristos le răspunde cu aceste cuvinte: „Împărăția lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut. Și nici nu vor zice: Iat-o aici sau acolo. Căci, iată, împărăția lui

[14] *Chāndogya Upaniṣad*, Prapāthaka a 3-a, Khaṇḍa a 14-a, śruti 3.
[15] Matei, 13, 31–32; *cf.* Marcu, 4, 30–32; Luca, 13, 18–19.

Dumnezeu este înăuntrul vostru [*Regnum Dei intra vos est*]."[16] Acțiunea divină se exercită întotdeauna din interior[17], și de aceea nu sare în ochii ce sunt îndreptați în mod necesar înspre lucrurile exterioare; din această cauză, doctrina hindusă îi dă Principiului epitetul de „ordonator intern" (*antaryāmin*)[18], acțiunea sa împlinindu-se dinăuntru în afară, din centru înspre circumferință, dinspre nonmanifestat către manifestare, în așa fel încât punctul său de plecare scapă tuturor facultăților care țin de ordinea sensibilă sau care purced din aceasta mai mult sau mai puțin direct.[19] „Împărăția lui Dumnezeu", ca și „casa lui Dumnezeu" (*Beit-El*)[20], se identifică firește cu centrul, altfel spus cu ceea ce poate fi mai lăuntric, fie în raport cu ansamblul tuturor ființelor, fie în raport cu fiecare dintre ele luate separat.

---

[16] Luca, 17, 21. [În original, trimiterea este Luca, 18, 21. În ediția din 1988 a traducerii ecumenice a Bibliei (TOB), apărută la Alliance Biblique Universelle-Le Cerf, 1988, găsim pasajul în Luca, 17, 21, cu deosebirea că prepoziția nu este „dedans" ci „parmi", ceea ce schimbă complet sensul parabolei – *n.t.*]. Să amintim aici textul taoist (deja citat de noi mai pe larg în *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. X): „Nu întrebați dacă Principiul se află în acesta sau în acela. El se găsește în toate ființele. De aceea i se dau epitetele de mare, suprem, întreg, universal, total... El se află în toate ființele, printr-o terminație a normei (punctul central sau «nestrămutatul mijloc»), dar nu este identic cu ființele, el nefiind nici diversificat (în multiplicitate), nici limitat" (*Zhuang zi*, cap. XXII).

[17] „În miezul tuturor lucrurilor, și superioară tuturor celorlalte, se află acțiunea producătoare a Principiului suprem" (*Zhuang zi*, cap. IX).

[18] *Cf. Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XV.

[19] Acțiunea „ordonatoare", ce face să iasă lumea din haos (se știe că, în greacă, *kosmos* semnifică în același timp „ordine" și „lume"), se identifică în mod esențial cu vibrația inițială despre care vorbeam mai sus.

[20] *Cf. Regele lumii*, cap. IX.

Acestea fiind zise, se vede clar că antiteza conținută în textul evanghelic, grăuntele de mușt care este „mai mic decât toate semințele", dar care devine „mai mare decât toate legumele", corespunde exact gradării duble, descendentă și ascendentă, care, în textul hindus, exprimă ideea extremei micimi și pe aceea a extremei mărimi. Mai există de altfel în Evanghelie și alte pasaje în care grăuntele de mușt reprezintă, de asemenea, ceea ce poate fi mai mic. „De ați avea credință cât grăuntele de mușt..."[21]; și acest pasaj nu este lipsit de legătură cu ideea precedentă, căci credința, prin care sunt percepute într-un anume fel lucrurile din ordinea suprasensibilă, este de obicei raportată la inimă[22]. Dar ce semnifică această opoziție conform căreia „Împărăția Cerurilor" sau „*Ātman* care sălășluiește în inimă" este în același timp ceea ce poate fi cel mai mic și ceea ce poate fi cel mai mare ? Este evident că toate acestea trebuie înțelese sub două raporturi diferite, dar care anume? Ca să înțelegem este suficient să știm că, atunci când se trece analogic de la inferior la superior, din exterior în interior, de la material la spiritual, o asemenea analogie, pentru a fi aplicată corect, trebuie percepută în sens invers: astfel, așa cum imaginea unui obiect într-o oglindă apare inversată în raport cu obiectul, cel dintâi sau cel mai mare în ordinea principială este, cel puțin în aparență, cel din urmă sau cel mai mic în ordinea manifestării[23]. Această aplicare a sensului invers este în general indicată și ea de alte cuvinte evanghelice, cel puțin printr-una din semnificațiile lor: „Astfel vor fi cei de pe urmă întâi și cei dintâi pe urmă"[24],

---

[21] Luca, 17, 6.

[22] Am putea chiar găsi aici, mai cu seamă în această privință, un anume raport cu simbolismul „ochiului inimii".

[23] *Cf. Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. III.

[24] Matei, 20, 16; *cf. ibid.* 19, 30; Marcu, 10, 31.

„Fiindcă oricine se înalță pe sine se va smeri, iar cel ce se smerește pe sine se va înălța"[25], „Deci cine se va smeri pe sine ca pruncul acesta, acela este cel mai mare în Împărăția Cerurilor"[26], „Dacă cineva vrea să fie întâiul, să fie cel din urmă dintre toți și slujitor al tuturor"[27]; „Căci cel ce este mai mic între voi toți, acesta este mare"[28].

Pentru a ne limita la cazul care ne preocupă aici și pentru a ne face mai bine înțeleși, vom lua niște termeni de comparație din ordinea matematică, folosindu-ne de cele două simbolisme, geometric și aritmetic, între care există în această privință o concordanță perfectă. Astfel, punctul geometric este nul cantitativ[29] și nu ocupă nici un spațiu, deși este principiul prin care se produce întregul spațiu, care nu este decât dezvoltarea propriilor sale virtualități, fiind „efectuat" prin iradierea punctului în cele „șase direcții"[30]. În mod asemănător, unitatea aritmetică este cel mai mic dintre numere dacă o gândim ca situată în multiplicitatea lor, dar cel mai mare în principiu, căci ea le conține virtual pe toate și produce întreaga lor serie prin simpla sa repetare indefinită. Și tot astfel, pentru a reveni la simbolismul despre care am vorbit la început, *iod* este cea mai mică dintre toate literele alfabetului ebraic, deși de la el au derivat toate formele celorlalte litere[31].

---

[25] Luca, 18, 14.

[26] Matei, 18, 4.

[27] Marcu, 9, 35.

[28] Luca, 9, 48.

[29] Această nulitate corespunde cu ceea ce taoismul numește „neantul formei".

[30] Cu privire la raporturile dintre punct și întindere, *cf. Le Symbolisme de la Croix*, cap. XVI.

[31] De aici acest cuvânt: „Căci adevărat zic vouă: Înainte de a trece cerul și pământul, o *iotă* [adică un singur *iod*] sau o cirtă [parte a

Acest dublu raport se leagă de altfel și de dublul sens hieroglific al lui *iod*, ca „principiu" și ca „germene": în lumea superioară, este principiul care conține toate lucrurile; în lumea inferioară, este germenele conținut de toate lucrurile; avem aici punctul de vedere al transcendenței și acela al imanenței, conciliate în unica sinteză a armoniei totale[32]. Punctul este în același timp principiul și germenele întinderii; unitatea este în același timp principiul și germenele numerelor; la fel, Verbul divin, după cum este considerat ca existând veșnic în sine însuși sau constituindu-se ca „Centru al Lumii"[33], reprezintă, în același timp, principiul și germenele tuturor ființelor[34].

Principiul divin care sălășluiește în centrul Ființei este reprezentat de doctrina hindusă ca un grăunte sau ca o sămânță (*dhātu*), ca un germene (*bīja*)[35], pentru că el nu se află, oarecum, decât într-un mod virtual în această ființă, atâta vreme

---

literei, formă elementară asimilată lui *iod*] din Lege nu va trece, până ce se vor face toate" (Matei, 5, 18). [În limba franceză, ceea ce este redat prin cârtă, „linie, trăsătură de condei" (*Dicționarul universal al limbii române* al lui Lazăr Șăineanu), este sintagma *un seul trait*, care s-ar traduce, în spiritul textului, prin „o singură linioară". TOB dă varianta: „pas un i, pas un point sur l'i", adică „nici un i, nici un punct pe i" – *n.t.*].

[32] Identitatea esențială a celor două aspecte este reprezentată și prin echivalența numerică a numelor *El Elion*, „Dumnezeu cel Prea-Înalt", și *Emanuel*, „Dumnezeu în noi" (*Cf. Regele lumii*, cap. VI).

[33] În tradiția hindusă, primul dintre aceste două aspecte ale Verbului este *Svayambhū*, iar al doilea este *Hiraṇyagarbha*.

[34] Dintr-un alt punct de vedere, această considerare a sensului invers ar putea fi aplicată și celor două faze complementare ale manifestării universale: dezvăluire și învăluire, expirație și aspirație, expansiune și concentrare, „disoluție" și „coagulare" (*Cf. La Grande Triade*, cap. VI).

[35] Se va remarca, referitor la aceasta, înrudirea cuvintelor latinești *gramen*, grăunte, și *germen*, germene. În sanscrită, cuvântul *dhātu*

cât „Uniunea" nu este efectiv realizată[36]. Pe de altă parte, aceeași ființă, precum și întreaga manifestare căreia îi aparține, nu există decât prin Principiu, nu au o realitate pozitivă decât prin participarea la esența lui și în funcție de intensitatea acestei participări. Spiritul divin (*Ātman*), fiind Principiul unic al tuturor lucrurilor, depășește cu mult orice existență[37]; de aceea, se spune despre el că este mai mare decât oricare dintre cele „trei lumi", terestră, intermediară și celestă (cei trei termeni din *Tribhuvana*), care constituie diferitele modalități ale manifestării universale, și că este chiar mai mare decât ansamblul acestor „trei lumi", pentru că el se situează dincolo de orice manifestare, fiind Principiul imuabil, veșnic, absolut și necondiționat[38].

Mai există în parabola grăuntelui de muștar un punct care necesită o explicație în raport cu cele afirmate anterior[39]: se

---

servește și pentru a desemna rădăcina verbală, adică „sămânța" a cărei dezvoltare dă naștere limbajului în totalitatea lui (*cf. Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XI).

[36] Spunem „în mod virtual" mai degrabă decât „în mod potențial", pentru că nu poate exista nimic potențial în ordinea divină; despre potențialitate se poate vorbi doar în raport cu ființa individuală. Potențialitatea extremă este nediferențierea absolută a „materiei prime", în sens aristotelian, echivalentă cu indistincția haosului primordial.

[37] Folosim cuvântul „existență" în accepțiunea sa etimologică riguroasă: *existere*, adică *ex-stare*, a-și avea ființa din altceva decât din sine, a fi dependent de un principiu superior; existența astfel înțeleasă este deci chiar ființa contingentă, relativă, condiționată, modul de a fi a ceea ce nu are în sine însuși rațiunea sa suficientă.

[38] Cele „trei lumi" nu sunt menționate în parabola grăuntelui de muștar, dar sunt reprezentate prin cele trei măsuri de făină din parabola dospitului ce urmează imediat (Matei, 13, 33; Luca, 13, 20–21).

[39] Să mai semnalăm că prin „câmp" (*kṣetra*) se desemnează simbolic, în terminologia hindusă, domeniul în care se dezvoltă posibilitățile unei ființe.

spune că grăuntele de muștar, pe măsură ce se dezvoltă, devine un copac; or, se știe că arborele este, în toate tradițiile, unul din principalele simboluri ale „Axei Lumii"[40]. Această semnificație se potrivește perfect parabolei noastre: grăuntele este centrul; copacul ce se naște este axa, ieșită direct din centru, iar ramurile sale străbat toate lumile și pe ele vin să se odihnească „păsările cerului", care, ca în anumite texte hinduse, reprezintă stările superioare ale ființei. Această axă invariabilă este, într-adevăr, „suportul divin" al oricărei existențe; este, așa cum propovăduiesc doctrinele extrem-orientale, direcția după care se exercită „Acțiunea Cerului", locul de manifestare a „Voinței Cerului"[41]. Nu e oare acesta unul din motivele pentru care, în *Pater*, imediat după ruga: „Vie împărăția Ta" (chiar despre „Împărăția Cerului" este vorba aici), urmează: „Facă-se voia Ta, precum în cer așa și pe pământ", expresie a unirii „axiale" a tuturor lumilor între ele și cu Principiul divin, a realizării depline a acelei armonii totale la care ne-am referit mai înainte și care nu poate fi desăvârșită decât atunci când toate ființele își îndreaptă aspirațiile după o direcție unică, aceea a axei[42]? „Ca toți să fie una, după cum Tu, Părinte, întru Mine și Eu întru Tine, așa și aceștia în Noi să fie una, ca lumea să creadă că Tu M-ai trimis. Și slava pe care Tu Mi-ai dat-o, le-am dat-o lor, ca să fie una, precum Noi una suntem: Eu întru ei și Tu întru Mine, ca ei să fie desăvârșiți

[40] *Cf. Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX.

[41] *Cf. Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXIII. Vom folosi bucuroși aici expresia de „loc metafizic", prin analogie cu cea de „loc geometric", ce oferă un simbol cât se poate de exact lucrurilor despre care e vorba.

[42] Trebuie menționat faptul că termenul „concordă" semnifică, literalmente, „unirea inimilor" (*cum-cordia*); în acest caz, se consideră că inima reprezintă mai ales voința.

întru unime, și să cunoască lumea că Tu M-ai trimis și că i-ai iubit pe ei, precum M-ai iubit pe Mine."[43] Această unire perfectă constituie adevărata venire a „Împărăției Cerurilor", ce merge dinăuntru și se dezvoltă în afară, în plenitudinea ordinii universale, desăvârșire a oricărei manifestări și restaurare a „stării primordiale" în integralitatea sa. Este venirea „Ierusalimului ceresc de la sfârșitul veacurilor"[44]: „Iată, cortul lui Dumnezeu este cu oamenii și El va sălășui cu ei și vor fi poporul Lui și însuși Dumnezeu va fi cu ei[45]. Și se va șterge orice lacrimă din ochii lor și moarte nu va mai fi."[46] „Nici un blestem nu va mai fi. Și tronul lui Dumnezeu și al Mielului va fi în ea și slugile Lui îi vor sluji Lui. Și vor vedea fața Lui și numele Lui va fi pe frunțile lor[47]. Și noapte nu va mai fi[48]; și nu au trebuință de lumina lămpii sau de lumina

---

[43] Ioan, 17, 21–23.

[44] Pentru a stabili o corelație și mai strânsă între aceasta și ceea ce am spus despre simbolismul arborelui, vom mai aminti că „Arborele Vieții" este plasat în centrul „Ierusalimului ceresc" (*cf. Regele lumii*, cap. XI, și *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX).

[45] Vom putea desigur să ne referim aici la ceea ce am spus mai sus despre *Șehima* și despre *Emanuel*.

[46] Apocalipsa, 21, 3–4. „Ierusalimul ceresc", ca „Centru al Lumii", se identifică efectiv cu „sălașul nemuririi" (*cf. Regele lumii*, cap. VII).

[47] Se poate vedea aici o aluzie la cel de-al „treilea ochi", acesta având forma unui *iod*, așa cum am explicat în studiul nostru „Ochiul atoatevăzător"; de îndată ce vor fi restabiliți în „starea primordială", ei vor poseda efectiv, prin acest fapt, „simțul eternității".

[48] Noaptea este înțeleasă aici firește în sensul ei inferior, în care ea e asimilată haosului, și este evident că perfecțiunea „cosmosului" se află în opoziție cu haosul (s-ar putea spune la cealaltă extremă a manifestării), astfel încât această perfecțiune poate fi considerată ca o „zi" perpetuă.

soarelui, pentru că Domnul Dumnezeu le va fi lor lumină și vor împărăți în vecii vecilor."[49]

[49] Apocalipsa, 22, 3–5. *Cf.* și *ibid.*, 21, 23: „Și cetatea nu are trebuință de soare, nici de lună, ca să o lumineze, căci slava lui Dumnezeu a luminat-o și făclia ei este Mielul". „Slava lui Dumnezeu" este încă o denumire pentru *Șehina*, a cărei manifestare este într-adevăr mereu reprezentată ca „Lumină" (*cf. Regele lumii*, cap. III).

LXXIV
ETERUL DIN INIMĂ[1]

Făceam aluzie mai înainte le ceea ce doctrina hindusă numește simbolic „Eterul din inimă" și indicam că, în realitate, cel ce este astfel desemnat e Principiul divin care sălășluiește, cel puțin virtual, în centrul oricărei ființe. Aici, ca de altfel în toate doctrinele tradiționale, inima este considerată centrul vital al ființei[2], în sensul cel mai cuprinzător cu putință, căci nu e vorba numai de organul corporal și de rolul său fiziologic; noțiunea se aplică, în egală măsură, prin transpunere analogică, tuturor punctelor de vedere și în toate domeniile unde se desfășoară posibilitățile ființei considerate, ale ființei umane spre exemplu, pentru că, acesta fiind cazul nostru, este evident cel ce ne interesează în modul cel mai direct. Mai precis, centrul vital este considerat ca având-și corespondentul în cel mai mic ventricul al inimii; și este clar că faptul

[1] Publicat în *É. T.*, aprilie–mai 1949. Ca și articolul nostru despre „Grăuntele de muștar", acesta, care trebuia să-i fie o urmare, fusese scris inițial pentru *Regnabit*; el prilejuiește deci aceleași observații și, cu toate că majoritatea considerațiilor pe care le conține nu sunt desigur complet noi pentru cititorii revistei *Études Traditionnelles*, ne-am gândit că s-ar putea să nu fie lipsit de interes pentru ei să le regăsească prezentate sub o lumină puțin diferită.

[2] Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. III.

acesta (în care ne reîntâlnim cu ideea de „micime" despre care am mai pomenit când ne-am referit la grăuntele de mușt ar) primește o semnificație simbolică atunci când depășește domeniul corporal; dar e de la sine înțeles că, asemenea oricărui simbolism adevărat și autentic tradițional, acest simbol este fondat în realitate pe legătura efectivă dintre centrul considerat în sensul superior sau spiritual și punctul determinat al organismului care îi slujește ca reprezentare.

Revenind la „Eterul din inimă", iată unul dintre textele fundamentale care se referă la el: „În acest sălaș al lui *Brahma* (adică în centrul vital despre care a fost vorba) se află un mic lotus, un lăcaș în care se găsește o cavitate mică (*dahara*) ocupată de Eter (*Ākāśa*); trebuie să căutăm ce se găsește în acest loc și atunci îl vom cunoaște."[3] Ceea ce sălășluiește astfel în centrul unei ființe nu este numai elementul eterat, principiul celorlalte patru elemente sensibile, așa cum ar putea crede cei care s-ar mărgini la sensul exterior, adică la acela care se referă numai la lumea corporală, în care acest element joacă efectiv rolul de principiu, pentru că, pornind de la el, prin diferențierea calităților complementare (devenind aparent opuse în manifestarea lor exterioară) și în urma ruperii echilibrului primordial care conținea „în stare indistinctă" aceste calități, s-au produs și s-au dezvoltat toate lucrurile acestei lumi[4]. Numai că acesta nu e decât un principiu relativ, așa cum este însăși lumea aceasta, fiindcă ea nu reprezintă decât un mod special al manifestării universale; nu e mai puțin adevărat că rolul Eterului, ca primul dintre elemente, permite transpunerea cea mai potrivită; orice principiu relativ, prin

[3] *Chāndogya Upaniṣad*, a 8-a, Prapāthaka, Khaṇḍa 1, śruti 2.

[4] Vezi studiul nostru „La Théorie hindoue des cinq éléments" (*É. T.* din august–septembrie 1935).

însuși faptul că este un veritabil principiu în ordinea sa, reprezintă imaginea firească, deși mai mult sau mai puțin îndepărtată, și un fel de reflectare a Principiului absolut și suprem. În cazul de față, eterul este desemnat doar ca „suport" pentru această transpunere, așa cum o arată sfârșitul textului citat mai înainte, pentru că, dacă nu ar fi vorba decât de ceea ce cuvintele exprimă literal și imediat, nu ar mai fi nimic altceva de căutat; or, ceea ce trebuie căutat este realitatea spirituală care corespunde analogic Eterului, acesta fiindu-i expresia în raport cu lumea sensibilă. Rezultatul căutării este tocmai ceea ce se numește „cunoașterea inimii" (*hārda-vidyā*), iar aceasta este, în același timp, „cunoașterea cavității" (*dahara-vidyā*), echivalență care se traduce în sanscrită prin faptul că termenii corespondenți (*hārda* și *dahara*) sunt formați din aceleași litere plasate doar într-o ordine diferită; este, cu alte cuvinte, cunoașterea a ceea ce e mai profund și mai lăuntric în ființă[5].

Similar cu înțelesul dat Eterului, termeni ca „lotus" și „cavitate" pe care îi întâlnim aici trebuie considerați, desigur, în sens simbolic; de îndată ce se iese din ordinea sensibilă nu mai poate fi vorba de o localizare în sensul propriu al cuvântului, condiționarea spațială nemaiacționând aici. Expresiile ce se referă la spațiu, ca și la timp, primesc atunci o valoare de pure simboluri; iar acest gen de simbolism este de altfel firesc și inevitabil atunci când trebuie să se recurgă la un mod de expresie adaptat stării umane individuale și terestre, la un limbaj care este cel al ființelor ce trăiesc, actualmente, în spațiu și timp. Astfel, aceste două forme, spațială și temporală, care sunt de altfel complementare în anumite privințe, sunt

[5] Despre cavitate sau „grota" inimii considerată în special ca „loc" în care se împlinește nașterea lui *Avatāra*, vezi și *Aperçus sur l'initiation*, cap. XLVIII.

folosite în general și aproape constant fie coroborate într-o aceeași reprezentare, fie separat, în două reprezentări diferite ale aceleiași realități[6] care totuși se situează, în sine, dincolo de spațiu și timp. Atunci când se spune, de exemplu, că inteligența sălășluiește în inimă, se înțelege de la sine că nu este defel vorba de a localiza inteligența, de a-i atribui „dimensiuni" și o poziție determinată în spațiu; filozofia modernă și pur profană, împreună cu Descartes, avea să pună problema, contradictorie în însiși termenii săi, a unui „sediu al sufletului" și să pretindă să-l situeze într-o anumită zonă a creierului; vechile doctrine tradiționale nu au generat niciodată asemenea confuzii, iar interpreții lor autorizați au știut întotdeauna perfect ceea ce trebuia înțeles în mod simbolic, făcând ca anumite ordine de realitate să-și corespundă, fără a le amesteca, observând cu strictețe repartizarea lor ierarhică în funcție de gradele existenței universale. Toate aceste considerații ne par atât de evidente, încât am fi tentați să ne scuzăm pentru o atare insistență; și dacă nu o facem este pentru că știm prea bine ceea ce orientaliștii, ignorând cele mai elementare date ale simbolismului, au ajuns să facă din doctrinele pe care le studiază din exterior, fără a căuta vreodată să dobândească o cunoaștere directă, și cum, luând totul în sensul grosier și material, deformează aceste doctrine până la a face din ele o adevărată caricatură; mai știm, iarăși, că atitudinea acestor orientaliști nu este deloc o excepție, ci că, dimpotrivă, ea purcede dintr-o mentalitate care este, cel puțin în Occident, aceea a marii majorități a contemporanilor noștri și care nu reprezintă în fond nimic altceva decât însăși mentalitatea specific modernă.

---

[6] De exemplu, reprezentarea geometrică a stărilor multiple ale ființei și reprezentarea lor sub forma unei serii de „cicluri" succesive.

Lotusul are un simbolism ale cărui aspecte sunt multiple, și am vorbit deja despre unele dintre acestea cu alte ocazii[7]; într-unul dintre ele, cel la care se referă textul citat mai înainte, lotusul este folosit pentru a reprezenta diferiții centri, chiar secundari, ai ființei omenești, fie centrii fiziologici (în special plexurile nervoase), fie centrii psihici (corespunzând acelorași plexuri, în virtutea legăturii ce există între starea corporală și starea subtilă din compusul ce constituie individualitatea umană). În tradiția hindusă, acești centri sunt numiți în mod obișnuit „lotuși" (*padma* sau *kamala*) și sunt reprezentați cu un număr diferit de petale care au toate o semnificație simbolică, la fel ca și diversele lor culori (fără a mai vorbi de anumite sunete care le corespund și care constituie acele *mantra* ce se raportează la diferite modalități vibratorii, în armonie cu facultățile speciale coordonate de centrii respectivi și care derivă oarecum din iradierea lor, ilustrată de înflorirea petalelor lotusului)[8]; lotușii mai sunt numiți și „roți" (*cakra*), ceea ce confirmă încă o dată legătura strânsă, pe care de altfel am mai indicat-o, dintre simbolismul roții și cel al florilor, cum ar fi lotusul și trandafirul.

O altă remarcă se impune înainte de a merge mai departe: în acest caz, ca și în altele asemănătoare, ar fi o imensă greșeală să credem că luarea în considerație a sensurilor superioare este contrară sensului literal, că îl anulează sau îl distruge, ori că îl falsifică în vreun fel; suprapunerea unei pluralități de sensuri care, departe de a se exclude, se armonizează și se completează este, așa cum am explicat adesea, caracteristica generală a adevăratului simbolism. Dacă ne mărginim la

[7] Vezi mai ales „Florile simbolice".

[8] Despre toate acestea, vezi „Kundalinî-Yoga" (*É. T.*, din octombrie și noiembrie 1933).

considerarea lumii corporale, Eterul, ca primul dintre elementele sensibile, joacă efectiv rolul „central", rol care trebuie recunoscut oricărui principiu într-o ordine oarecare: starea ei de omogenitate și de echilibru perfect poate fi reprezentată prin punctul primordial neutru, anterior tuturor diferențierilor și tuturor contrariilor din care acestea purced și în care ele revin în final pentru a se contopi, prin acea dublă mișcare alternativă, de expansiune și de concentrare, de expirație și de aspirație, de diastolă și de sistolă, în care constau, în esență, cele două faze complementare ale oricărui proces de manifestare. Toate acestea se regăsesc de altfel foarte exact în vechile concepții cosmologice ale Occidentului, în care cele patru elemente diferențiate au fost reprezentate ca dispunându-se la capetele celor patru brațe ale unei cruci și opunându-se astfel două câte două: focul și apa, aerul și pământul, în funcție de participarea la calitățile fundamentale dispuse și ele în cupluri opuse: cald și rece, uscat și umed, conform teoriei aristotelice[9]; și, în unele dintre aceste figurări, ceea ce alchimiștii numeau „chintesența" (*quinta essentia*), adică cel de-al cincilea element, care nu este altul decât Eterul (primul în ordinea dezvoltării manifestării, dar ultimul în ordinea inversă, a resorbției sau a întoarcerii la omogenitatea primordială), apare în centrul crucii sub forma unui trandafir cu cinci petale care amintește, evident, ca floare simbolică, de lotusul din tradițiile orientale, centrul crucii corespunzând aici „cavității", inimii, indiferent dacă acest simbolism este, de altfel, aplicat din punct de vedere macrocosmic sau din punct de vedere microcosmic, în timp ce, pe de altă parte,

[9] Cu privire la aceasta, vom trimite, pentru mai multe detalii, la studiul nostru deja menționat mai sus, „La Théorie hindoue des cinq éléments".

schema geometrică pe care ea este trasată nu e altceva decât steaua pentagramatică sau *pentalpha* pitagoreică[10]. Avem aici una dintre explicațiile particulare ale simbolismului crucii și ale centrului său, în conformitate cu semnificația generală, așa cum am expus-o în altă parte[11]; și, în același timp, aceste considerații referitoare la Eter trebuie, în mod evident, să se raporteze și la teoria cosmogonică din Cabala ebraică referitoare la *Avir*, pe care am amintit-o mai înainte[12].

Dar, în doctrinele tradiționale, o teorie fizică (în vechiul sens al acestui cuvânt) nu poate fi niciodată privită ca fiindu-și suficientă sieși; ea este doar un punct de plecare, un „suport" ce permite, prin intermediul corespondențelor analogice, înălțarea la cunoașterea ordinelor superioare; în aceasta constă, se știe, una dintre diferențele esențiale ce există între punctul de vedere al științei sacre sau tradiționale și cel al științei profane, așa cum o concep modernii. Ceea ce rezidă în inimă nu este doar Eterul, în sensul propriu al acestui cuvânt; în măsura în care inima este centrul ființei umane considerate în integralitatea ei, și nu doar în modalitatea sa corporală, în centru se află „sufletul viu" (*jīvātman*), conținând în principiu toate posibilitățile ce se dezvoltă de-a lungul existenței individuale, tot așa cum Eterul conține în principiu toate posibilitățile manifestării corporale sau sensibile. Este remarcabil, sub raportul concordanțelor dintre tradițiile orientale și occidentale, că Dante vorbește și el despre „spiritul vieții, care

[10] Vom reaminti că o asemenea figură, cu un caracter net hermetic și rozicrucian, și anume figura reprezentând *Rota Mundi*, a fost plasată de Leibniz în fruntea tratatului său *De arte combinatoria* (vezi *Les Principes du calcul infinitessimal*, cuvântul înainte).

[11] Vezi *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VII.

[12] Vezi „Grăuntele de mușțar".

sălășluiește în cea mai secretă încăpere a inimii"[13], adică exact în aceeași „cavitate" despre care este vorba în doctrina hindusă; și – lucru poate și mai neobișnuit – expresia pe care el o folosește, *spirito della vita*, este o traducere cât se poate de riguros literală a termenului sanscrit *jīvātman*, de care totuși este puțin probabil să fi avut cunoștință în vreun fel.

Și asta nu e tot: ceea ce se referă la „sufletul viu" ca sălășluind în inimă nu cuprinde, cel puțin direct, decât un domeniu intermediar, constituind ceea ce se poate numi chiar ordinea psihică (în sensul originar al cuvântului grecesc *psyche*), și care nu depășește considerarea individualității umane ca atare; de aici trebuie să ne înălțăm la un sens superior, care este sensul pur spiritual sau metafizic, or, aproape nu mai este nevoie să remarcăm că suprapunerea celor trei termeni corespunde exact ierarhiei celor „trei lumi". Astfel, ceea ce sălășluiește în inimă, dintr-un prim punct de vedere, este elementul eterat, dar nu e vorba numai de acesta; dintr-un al doilea punct de vedere, este „sufletul viu", dar nici aici nu e vorba doar de atât, căci inima reprezintă în esență punctul de contact al individului cu universalul sau, în alți termeni, al umanului cu Divinul, punct de contact ce se identifică firesc cu însuși centrul individualității. În consecință, aici trebuie să intervină un al treilea punct de vedere, care ar putea fi numit „supraindividual", pentru că, exprimând raporturile ființei omenești cu Principiul, el iese, prin chiar acest fapt, din limitele condiției individuale și, din acest punct de vedere, se spune că ceea ce sălășluiește în inimă este însuși *Brahma*, Principiul divin din care purcede și de care depinde în întregime orice existență, și care, din interior, străbate, susține

[13] „In quel punto dice veracementa che le spirito della vita, le quale dimora nella segretissima camera del cuore..." (*Vita Nuova*, 2).

și luminează toate lucrurile. La fel, Eterul, în lumea corporală, poate fi considerat totul, și de aceea textele sacre ale Indiei și comentariile lor autorizate îl prezintă ca pe un simbol al lui *Brahma*[14], ceea ce este desemnat drept „Eterul din inimă", în sensul cel mai elevat, este deci *Brahma* și, prin urmare, „cunoașterea inimii", care, atunci când atinge gradul ei de maximă profunzime, se identifică într-adevăr cu „cunoașterea divină" (*Brahma-vidyā*)[15].

De altfel, se consideră că Principiul divin sălășluiește, oarecum, în centrul fiecărei ființe, ceea ce este conform cu cele spuse de Sfântul Ioan atunci când vorbește despre „Lumina cea adevărată care luminează pe tot omul care vine în lume"; dar această „prezență divină", asimilabilă *Șehinei* ebraice, poate să nu fie decât virtuală, în sensul că ființa poate să nu fie de fapt conștientă de ea; această prezență nu devine pe deplin efectivă decât atunci când ființa a conștientizat-o și a „realizat-o" prin „Unire", în sensul cuvântului sanscrit *Yoga*. Atunci, această ființă știe, prin cea mai reală și cea mai imediată dintre cunoașteri, că „Ātman care sălășluiește în inimă" nu este numai *jīvātman*, sufletul individual și omenesc, ci și *Ātman* absolut și necondiționat, Spiritul universal și divin, și că unul și celălalt, în acest punct central, se află într-un contact indisolubil și, de altfel, inexprimabil, căci, într-adevăr,

[14] „*Brahma* este ca Eterul, care e peste tot și care pătrunde simultan exteriorul și interiorul lucrurilor" (Sankaracharya, *Ātmă-Bodha*).

[15] Însăși această cunoaștere divină poate fi de două feluri, „nonsupremă" (*apara*) sau „supremă" (*para*), corespunzând lumii cerești și, respectiv, celei aflate dincolo de cele „trei lumi"; dar această distincție, în ciuda extremei sale importanțe din punctul de vedere al metafizicii pure, nu are de ce să intervină în considerațiile pe care le expunem aici, ca și distincția celor două grade diferite în care, corelativ, „Unirea" însăși poate fi astfel concepută.

ele constituie un tot, așa cum, după cuvintele lui Cristos, „Eu și Tatăl una suntem". Cel ce a ajuns efectiv la această cunoaștere a atins cu adevărat centrul, dar nu numai propriul său centru, ci și, prin aceasta, centrul tuturor lucrurilor; el a realizat unirea inimii sale cu „Soarele spiritual" care este adevărata „Inimă a Lumii". Astfel considerată, inima este, conform învățăturilor tradiției hinduse, „Cetatea divină" (*Brahma-pura*); iar aceasta este descrisă, așa cum am spus deja, în termeni asemănători cu cei pe care Apocalipsa îi folosește referindu-se la „Ierusalismul ceresc", care este și el, fără tăgadă, una dintre reprezentările „Inimii Lumii".

LXXV
CETATEA DIVINĂ[1]

Am vorbit deja, în multe ocazii, despre simbolismul „Cetății divine" (*Brahma-pura* din tradiția hindusă)[2]; se știe că ceea ce e numit astfel este centrul ființei reprezentat prin inimă care, de altfel, îi corespunde efectiv în organismul corporal, și că centrul este sălașul lui *Puruṣa*, identificat cu Principiul divin (*Brahma*), întrucât acesta este „ordonatorul intern" (*antaryāmin*) care guvernează întregul ansamblu al facultăților acestei ființe prin activitatea „nonacționantă" care este consecința imediată a simplei sale prezențe. Numele de *Puruṣa* este interpretat, din această cauză, ca semnificând *puri-śaya*, adică cel care locuiește sau se odihnește (*Śaya*) în ființă ca într-o așezare (*pura*); această interpretare provine în mod evident din *Nirukta*, dar A.K. Coomaraswamy a observat că, deși nu este așa în majoritatea cazurilor, ea ar putea să reprezinte, în timp, și o adevărată derivare etimologică[3], iar asupra acestui punct, datorită numeroaselor apropieri pe care le generează, merită să ne oprim ceva mai îndelung.

---

[1] Publicat în *É. T.*, septembrie 1950.

[2] Vezi *Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. III; *cf.* și studiile noastre „Grăuntele de mușt ar" și „Eterul din inimă".

[3] *What is civilization?* (Albert Schweitzer Festschrift); împrumutăm din acest studiu o parte a considerațiilor care urmează, mai ales în ceea ce privește punctul de vedere lingvistic.

Mai întâi, trebuie remarcat că grecescul *polis* și latinescul *civitas*, care desemnează cetatea, corespund, prin rădăcinile lor, celor două elemente din care este format cuvântul *puru-ṣa*, deși, din cauza anumitor schimbări fonetice de la o limbă la alta, faptul nu mai poate fi sesizat la prima vedere. Într-adevăr, rădăcina sanscrită *pṛ* sau *pur* devine în limbile europene *ple* sau *pel*[4], așa încât *pura* și *polis* sunt strict echivalente; această rădăcină exprimă, din punct de vedere calitativ, ideea de plenitudine (sanscritul *puru* și *pūrṇa*, grecescul *pleos*, latinescul *plenus*, englezescul *full*) și, din punct de vedere cantitativ, pe cea de pluralitate (grecescul *polus*, latinescul *plus*, germanul *viel*). O cetate nu există, evident, decât prin însumarea unei pluralități de indivizi care o locuiesc și care constituie „populația" ei (cuvântul *populus* având și el aceeași origine), ceea ce ar putea deja justifica utilizarea, pentru a o denumi, a unor termeni cum sunt cei despre care e vorba; dar acesta nu esta decât aspectul exterior, și ceea ce e mult mai important, atunci când vrem să ajungem în profunzimea lucrurilor, este considerarea ideii de plenitudine. În această privință, se știe că plinul și vidul, considerate ca fiind corelative, sunt una dintre reprezentările simbolice tradiționale ale complementarismului între principiul activ și cel pasiv; în cazul de față, se poate spune că *Puruṣa* umple prin prezența sa „Cetatea divină", împreună cu extensiunile și dependențele sale, adică integralitatea ființei care, fără această prezență, nu ar fi decât un „câmp (*kṣetra*)" gol sau, cu alte cuvinte, o pură potențialitate lipsită de orice existență actualizată. *Puruṣa* este cel care, conform textelor upanișadice, luminează „acest tot" (*sarvam idam*) prin strălucirea sa, imagine a activității

[4] Se știe că literele *r* și *l* sunt din punct de vedere fonetic foarte apropiate și că se schimbă cu ușurință între ele.

„nonacționante" prin care este realizată orice manifestare, conform „măsurii" înseși determinate de întinderea efectivă a acestei străluciri[5], tot așa cum, în simbolismul apocaliptic din tradiția creștină, „Ierusalimul ceresc" este luminat în întregime de lumina Mielului care stă „jertfit" în centrul său, adică într-o stare de „nonacțiune"[6]. Mai putem adăuga, în acest sens, că jertfirea Mielului „de la începutul lumii" este, în realitate, același lucru cu sacrificiul vedic al lui *Puruṣa* care aparent se divide la originea manifestării, pentru a sălășlui, în același timp, în toate ființele ei și în toate lumile[7], astfel încât, deși este în mod esențial mereu unu și conține în mod principial totul în însăși unitatea sa, el apare, în mod exterior, ca multiplu, ceea ce corespunde cu exactitate celor două idei de plenitudine și de pluralitate despre care vorbeam mai înainte; din același motiv se spune că „în lume există doi *Puruṣa*, unul destructibil și altul indestructibil; cel dintâi este împărțit între toate ființele; al doilea este imuabil"[8].

Pe de altă parte, latinescul *civitas* derivă dintr-o rădăcină *kei* care, în limbile occidentale, este echivalentul rădăcinii sanscrite *śī* (de unde *śaya*); sensul primar al acesteia este de repaos (grecescul *keimai*, „a sta culcat"), iar sensurile ulterioare de reședință sau de locuință stabilă, cum sunt cele ale unui

---

[5] Vezi *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. III.

[6] Vom mai aminti și faptul că *Șehina* sau „prezența divină" este întotdeauna una reprezentată ca o lumină.

[7] Vezi „A aduna ceea ce este împrăștiat".

[8] *Bhagavad-Gītā*, XV, 16 [în transpunerea românească a lui Sergiu Al-George, folosită în text, *Puruṣa* este redat prin Spirit – *n.t.*]; în continuarea acestui text, *Puruṣottama*, care este identic cu *Paramātman*, se află dincolo de aceste două aspecte, căci el este Principiul suprem, transcendent în raport cu orice manifestare: nu este „în lume", ci, dimpotrivă, toate lumile sunt în el.

oraș, reprezintă niște consecințe directe ale acestui prim sens. *Puruṣa*, odihnindu-se în „Cetatea divină", poate fi considerat ca unicul ei cetățean (*civis*)[9], pentru că mulțimea locuitorilor care o „populează" nu există cu adevărat decât prin el, fiind în întregime rodul luminii lui și însuflețită de chiar suflul (prāṇa) său, razele luminoase și suflul vital reprezentând în acest caz două aspecte ale lui *sūtrātmā*. Dacă privim „Cetatea divină" (sau „Împărăția lui Dumnezeu", care conform cuvintelor evanghelice se găsește „în noi") în accepțiunea ei cea mai strictă, ca fiind doar centrul însuși al ființei, se înțelege de la sine că, în realitate, numai *Puruṣa* sălășluiește aici; dar extensiunea acestui termen la întreaga ființă, cu toate facultățile sale și cu toate elementele sale constructive, este și ea legitimă exact din motivele pe care tocmai le-am explicat, și aceasta nu schimbă nimic, pentru că totul depinde numai de *Puruṣa*, de la el deținându-și până și existența. Funcțiile vitale și facultățile ființei sunt comparate adeseori, în raportul lor cu *Puruṣa*, cu supușii sau cu servitorii unui rege, și există pentru ele o ierarhie similară aceleia dintre diferitele caste din societatea omenească[10]; palatul în care stă regele și de unde conduce totul este centrul sau inima cetății[11], partea sa esențială față de care tot restul nu reprezintă decât niște prelungiri sau „extensii" (sens care este de asemenea conținut în rădăcina *kei*); dar, desigur, supușii nu se află niciodată față de

[9] Expresia greacă echivalentă *monos polites* a fost aplicată lui Dumnezeu de către Filon.

[10] Acest punct de vedere a fost dezvoltat îndeosebi de Platon în *Republica*.

[11] La origine, palatul era totodată un templu; acest dublu caracter se mai regăsește uneori în epocile „istorice", și vom reaminti aici exemplul *Ming Tang*-ului în China (vezi *La Grande Triade*, cap. XVI).

rege într-o stare de dependență absolută precum aceea despre care am vorbit, pentru că, deși funcția regală e unică în cetate, iar situația „guvernului" este, în esență, alta decât cea a „guvernanților"[12], regele însuși este totuși o ființă umană aidoma supușilor săi, și nu un principiu de un alt ordin. Astfel, o imagine și mai exactă ne este oferită de jocul de marionete, pentru că acestea nu sunt însuflețite decât de voința unui om care le face să se miște după bunul său plac (iar firul cu ajutorul căruia le pune în mișcare este desigur tot un simbol pentru sūtrātmā); și, cu privire la acest aspect, găsim în Kathā-Sarit-Sāgara[13] un „mit" deosebit de frapant. Este vorba despre o cetate populată în întregime de automate din lemn, care se comportă în toate privințele ca niște ființe vii, atâta doar că nu cuvântă; în centru se află un palat unde stă un om care este „conștiința unică" (*ekakaṃ cetanam*) a cetății și cauza tuturor mișcărilor acestor automate pe care tot el le-a fabricat; și putem remarca faptul că despre acest om se spune că este tâmplar, ceea ce îl asimilează lui *Viśvakarman*, adică Principiului divin care construiește și ordonează Universul[14].

Această ultimă observație ne aduce în situația de a preciza că simbolismul „Cetății divine" este susceptibil atât de o aplicație „macrocosmică", cât și de una „microcosmică", deși

[12] În relația lor, „guvernantul" este „în act", iar „guvernanții" sunt „în putere", conform limbajului aristotelian și scolastic; de aceea, în concepția tradițională, regele și regatul său se află în raportul dintre un principiu activ și unul pasiv; dar, dimpotrivă, regele, exercitând puterea temporală, devine la rândul său principiul pasiv în raport cu autoritatea spirituală (*cf.* A.K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Theory of Indian Government*).

[13] Vezi A.K. Coomaraswamy, „«Spiritual Paternity» and the «Puppet-Complex»", în *Psychiatry*, numărul din august 1945.

[14] Vezi „Maçons et Charpentiers", în *É. T.* din decembrie 1946.

la aceasta din urmă ne-am referit aproape exclusiv în cele de mai sus; s-ar putea chiar vorbi de mai multe aplicații „macrocosmice" la diferite niveluri, după cum este vorba despre o lume anume, adică despre o stare determinată a existenței (și tocmai la acest caz se referă simbolismul „Ierusalismului ceresc" pe care l-am amintit mai înainte) sau despre întregul ansamblu al manifestării universale. În toate cazurile, fie că se consideră centrul unei lumi sau centrul tuturor lumilor, există în acest centru un Principiu divin (*Puruṣa* sălășluind în soare, care este *Spiritus Mundi* din tradițiile occidentale) ce joacă, pentru tot ceea ce este manifestat în domeniul cu pricina, același rol de „ordonator intern" ca și *Puruṣa* care sălășluiește în inima fiecărei ființe și care coordonează tot ce este inclus în posibilitățile ființei respective. În acest caz, nu mai rămâne decât să se transpună fără nici o altă modificare, pentru a fi aplicat mulțimii de ființe manifestate, ceea ce, în aplicația „microcosmică", este spus despre diferitele facultăți ale unei ființe particulare; simbolismul soarelui ca „Inimă a Lumii"[15] explică, de altfel, pentru ce *sūtrātmā*, care leagă orice ființă de *Puruṣa* central, este în acest caz reprezentat prin „raza solară" numită *suṣumṇā*[16]. Diversele reprezentări ale lui *sūtrātmā* demonstrează, de asemenea, că divizarea aparentă a lui *Puruṣa*, în ordinea „macrocosmică", nu trebuie să fie înțeleasă ca o fărâmițare ce ar veni în contradicție cu unitatea sa esențială, ci ca o „extensie" comparabilă cu aceea a razelor solare ce pornesc din centru; și, în același timp, așa

[15] Este limpede că nu e vorba despre „acest soare pe care-l văd toți oamenii", ci de soarele spiritual „pe care puțini îl cunosc prin intelect" (*Atharva-Veda*, X, 8, 14) și care este reprezentat ca stând imuabil la zenit.

[16] *Cf. Omul și devenirea sa după Vêdânta*, cap. XX; această „rază solară" este același lucru cu „frânghia de aur" despre care vorbește Platon.

cum *sūtrātmā* este asemănat cu un fir (*sūtra*), prin însăși denumirea sa, simbolismul la care ne referim se află și el într-un raport apropiat cu cel al țesutului[17].

Ne mai rămâne să indicăm pe scurt încă un aspect: acela că, pentru a fi legitimă și valabilă din punct de vedere tradițional, adică pentru a fi cu adevărat „normală", constituirea și organizarea oricărei cetăți sau societăți omenești trebuie, pe cât posibil, să aibă ca model „Cetatea divină"; spunem pe cât posibil, căci, cel puțin în condițiile actuale ale lumii noastre, imitarea acestui model (care este tocmai un „arhetip") va fi întotdeauna imperfectă, așa cum o demonstrează cele spuse de noi mai înainte referitor la compararea lui *Puruṣa* cu un rege; dar, oricum ar fi, numai în măsura în care va fi realizată această imitație se va putea vorbi despre „civilizație". Este suficient să spunem că tot ceea ce se numește astfel în lumea modernă, și despre care se pretinde că ar constitui „civilizația" prin excelență, nu reprezintă decât o caricatură a acesteia și adeseori chiar contrariul ei, în multe privințe; nu numai că o asemenea civilizație antitradițională nu merită în realitate acest nume, dar ea reprezintă riguros antiteza adevăratei civilizații.

[17] Vezi *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XIV; vom reaminti aici în mod special simbolismul păianjenului în centrul pânzei sale, imagine a soarelui ale cărui raze, care îi sunt emanații sau „extensii" (așa cum pânza de păianjen este formată din propria lui substanță), constituie, într-un anume fel, „țesătura lumii", pe care aceste raze o actualizează pe măsură ce se întind în toate direcțiile pornind de la sursa lor.

CUPRINS

Notă 5
Abrevieri 6

SIMBOLISMUL TRADIȚIONAL
ȘI CÂTEVA DIN APLICAȚIILE SALE GENERALE

I. Reforma mentalității moderne 9
II. Verbul și simbolul 16
III. Sfânta Inimă și legenda Sfântului Graal 23
IV. Sfântul Graal 35
V. Tradiție și „inconștient" 53
VI. Știința literelor 59
VII. Limba păsărilor 68

SIMBOLURI ALE CENTRULUI ȘI ALE LUMII

VIII. Ideea de Centru în tradițiile antice 77
IX. Florile simbolice 90
X. Tripla incintă druidică 96
XI. Păzitorii Țării Sfinte 103
XII. Pământul Soarelui 115
XIII. Zodiacul și punctele cardinale 123
XIV. *Tetraktys* și pătratul lui patru 129
XV. O hieroglifă a Polului 136

XVI. „Capetele negre“ 140
XVII. Litera G și *swastika* 144

SIMBOLURI ALE MANIFESTĂRII CICLICE

XVIII. Câteva aspecte ale simbolismului lui Ianus 153
XIX. Hieroglifa Cancerului 162
XX. Set 169
XXI. Despre semnificația sărbătorilor „carnavalești“ 176
XXII. Câteva aspecte ale simbolismului peștelui 182
XXIII. Misterele literei *nūn* 189
XXIV. Mistrețul și Ursa 195

CÂTEVA ARME SIMBOLICE

XXV. Pietrele de trăsnet 207
XXVI. Armele simbolice 214
XXVII. Sayf al-Islām 221
XXVIII. Simbolismul coarnelor 228

SIMBOLISMUL FORMEI COSMICE

XXIX. Grota și labirintul 237
XXX. Inima și grota 249
XXXI. Muntele și grota 255
XXXII. Inima și Oul Lumii 260
XXXIII. Grota și Oul Lumii 265
XXXIV. Ieșirea din grotă 270
XXXV. Porțile solstițiale 275
XXXVI. Simbolismul zodiacului la pitagoricieni 282
XXXVII. Simbolismul solstițial al lui Ianus 289
XXXVIII. Referitor la cei doi sfinți Ioan 294

SIMBOLISMUL CONSTRUCTIV

XXXIX. Simbolismul bolții 301
XL. Bolta și Roata 308
XLI. Poarta strâmtă 314
XLII. Octogonul 319
XLIII. „Piatra unghiulară" 324
XLIV. Lapsit exillis 343
XLV. „Al-Arkān" 350
XLVI. „A aduna ceea ce este împrăștiat" 356
XLVII. Albul și negrul 362
XLVIII. Piatra neagră și piatra cubică 366
XLIX. Piatra brută și piatra șlefuită 371

SIMBOLISMUL AXIAL ȘI SIMBOLISMUL TRECERII

L. Simbolurile analogiei 379
LI. Arborele Lumii 385
LII. Arborele și *vajra* 392
LIII. Arborele Vieții și licoarea nemuririi 396
LIV. Simbolismul scării 401
LV. „Urechea acului" 406
LVI. Trecerea peste ape 410
LVII. Cele șapte raze și curcubeul 414
LVIII. Ianua Cœli 421
LIX. Kāla-mukha 427
LX. Lumina și ploaia 433
LXI. Lanțul lumilor 439
LXII. „Rădăcinile plantelor" 452
LXIII. Simbolismul punții 459
LXIV. Puntea și curcubeul 464
LXV. Lanțul de unire 470
LXVI. Încadraturi și labirinturi 474

LXVII. „Patru încifrat“ 480
LXVIII. Legături și noduri 486

SIMBOLISMUL INIMII

LXIX. Inima cu raze și inima în flăcări 493
LXX. Inimă și creier 500
LXXI. Emblema Sfintei Inimi
într-o societate secretă americană 513
LXXII. Ochiul atoatevăzător 521
LXXIII. Grăuntele de mușt ar 525
LXXIV. Eterul din inimă 537
LXXV. Cetatea divină 547

Redactor
CĂTĂLIN STRAT

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

DTP
FLORINA VASILIU
CORNEL DRĂGHIA

Corector
CRISTINA JELESCU

Apărut 2008
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Lucrare executată la R.A. „MONITORUL OFICIAL“

Simboluri ale științei sacre este o culegere de 75 de articole publicate de René Guénon în diverse reviste, între 1926 și 1950. În antologia întocmită de Mihai Vâlsan, cititorul, fie debutant, fie deja inițiat în metafizica lui Guénon, are prilejul unei lecturi fascinante prin scriitură și conținut. Departe de a fi un inventar de simboluri, această carte deschide chiar și scepticilor perspective extraordinare, întrucât este o demonstrație a perenității și universalității tradiției, indiferent de cultură, spațiu și timpuri istorice. Înțelesurile cosmologice ale simbolurilor fundamentale sunt dezvăluite în cadrul unor secțiuni care se referă la centrul lumii, manifestările ciclice, armele simbolice, formele cosmice, simbolismul constructiv, simbolismul axial și simbolismul trecerii, simbolismul inimii. Guénon ignoră explicațiile superficiale, oferind în schimb informații extraordinare prin amplitudine și bogăție despre o mulțime de tradiții, personaje și teme mitologice ori simboluri vizuale.

ISBN 978-973-50-1317-2